Kurze pragmatische

Geschichte der Philosophie

von

Chr. A. Thilo,
Ober-Consistorialrath.



Cöthen,
Verlag von Otto Schulze.
1876.

Kurze pragmatische

Geschichte der griechischen Philosophie

von

Chr. A. Thilo,
Ober-Consistorialrath.



Cöthen,
Verlag von Otto Schulze.
1876.

Vorrede.



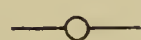
Ein Vergleich des vorliegenden Werkes mit meiner vor zwei Jahren erschienenen Geschichte der neueren Philosophie wird leicht erkennen lassen, dass ich bei Abfassung derselben noch nicht die Absicht hatte, eine Geschichte der griechischen Philosophie zu schreiben. Die Gründe, welche mich dennoch dazu bewogen haben, sind aber so sehr privater und individueller Natur, dass ihre Mittheilung für den Leser kein Interesse haben kann.

Uebrigens aber habe ich keine Veranlassung gefunden, von den Principien, welche mich bei Abfassung der Geschichte der neueren Philososophie geleitet haben, abzuweichen. Ich kann darüber nur auf das dort Gesagte verweisen. Nur habe ich es bei der Natur des gegenwärtigen Stoffes für räthlicher gehalten, die erläuternden und kritischen Bemerkungen mehr, als es dort geschehen ist, in die Darstellung der philosophischen Systeme zu verweben.

Hannover im November 1875.

Thilo.

Einleitung.



§ 1.

Die Geschichte der Philosophie ist eine an sich selbst zwar empirische Wissenschaft, hat aber den Zweck, dem speculativen Interesse zu dienen.

Man hat zwar den Versuch gemacht, sie selbst speculativ zu behandeln, indem man von der Ansicht ausging, dass die Entwicklung der Philosophie einem allgemeinen Weltgesetze mit Nothwendigkeit folge. In der Philosophie soll sich nach der Meinung Einiger der Weltgeist im Elemente des abstracten Denkens zum reinen Bewusstsein über sich selbst emporarbeiten. Die Formel aber des Gesetzes für diese Entwicklung fand man in demjenigen abstracten Schema des menschlichen Selbstbewusstseins, welches man sich in Veranlassung der Untersuchungen Fichte's über das Ich ausgedacht hatte. Das Subject soll sich anfangs in ungeschiedener Einheit mit seinem Object befinden, dann sich in bewussten Gegensatz gegen dasselbe stellen und durch Ueberwindung desselben zur bewussten Einheit des Subjects und Objects zurückkehren. Da nun die gewusste Einheit des Subjects und Objects das Wissen der Wahrheit sein soll, so ergiebt sich aus diesem Entwicklungsgesetze der Philosophie zugleich, dass sie sich in ihrem Gange nothwendig immermehr der Wahrheit annähert, und also auch ein in der Geschichte mitzählendes philosophisches System einen desto grösseren Schatz an Wahrheit enthält, je später es in der Reihe der Systeme auftritt, und dass innerhalb dieser Reihe ein jedes seinen nothwendigen Platz und seine nothwendige Aufgabe hat, durch deren Erfüllung es die nächstfolgende Stufe der Erkenntniss vorbereitet. Nun aber geben die gegenwärtigen Anhänger dieser Meinung zu, dass das *a priori* aufgestellte Schema sich mit dem historischen Thatbestande nicht völlig deckt. Damit gestehen sie unwillkürlich ein, dass jenes Schema nicht das Naturgesetz für den

Entwicklungsgang der Philosophie ist, und überheben uns der Mühe einer Widerlegung dieser Ansicht.

Die Auffindung der wahren Gesetzesformel, nach welcher die vergangene und zukünftige Geschichte der Philosophie *a priori* construirt werden kann, wird für den menschlichen Geist immer ebenso zu den Unmöglichkeiten gehören, wie es überhaupt unmöglich ist, die Ereignisse der Weltgeschichte vorauszuberechnen. Denn in beiden Fällen liegt der letzte Grund der Ereignisse immer in der ursprünglichen Begabung der Personen und in deren Einfluss aufeinander, und ehe man für die Entstehung der Persönlichkeiten nicht das Gesetz aufgefunden hat, wird man auch das wahre Gesetz der menschlichen Geschichte nicht entdecken.

Hinsichtlich der einzelnen philosophischen Systeme wird man sich immer mit einem unvollkommnen Versuche begnügen müssen, sie aus den dabei zusammenwirkenden Kräften zu erklären. Unter diesen spottet aber die Individualität des jedesmaligen Philosophen aller eigentlichen Erklärung. Für das philosophische Interesse ist dieselbe aber auch irrelevant; es kömmt vielmehr nur darauf an, die Motive zu erkennen, von welchen die Denker geleitet sind, und diese liegen theils in den natürlichen Problemen, welche die äussere und innere Erfahrung, oder die Welt der Körper und der Geister, aufgiebt, theils in sog. nachgeborenen Fragen, welche bei der denkenden Behandlung jener natürlichen Probleme entstehen, theils endlich in dem Einflusse, welchen die Meinungen Anderer gehabt haben.

In dem Fortgange der Philosophie im Ganzen und Grossen macht sich zwar hinsichtlich der Gegenstände, auf welche sich das absichtliche Nachdenken richtet, eine gewisse Gesetzmässigkeit bemerklich, die aber nicht aus einem allgemeinen Weltgesetze herzuleiten ist, sondern nur einer natürlichen, auf den gegebenen Verhältnissen des menschlichen Denkens beruhenden, Erwartung entspricht.

§ 2.

Die Geschichte wird zeigen, dass sich zuerst ein metaphysisches Denken erhob, welches sich vorwiegend mit den Problemen beschäftigte, welche die äussere Erfahrung darbietet, dass sodann die Ethik hinzutrat und zwar unter besondern historischen Umständen, welche der Behandlung ethischer Begriffe ein hervorragendes Interesse gaben; dass endlich die Logik, oder die Lehre von den Begriffsverhältnissen im Allgemeinen, gefunden wurde. Erst in der neuern Philosophie traten die psychologischen Fragen in den

Vordergrund der Entwicklung und erst ganz spät wird das Grundproblem der Psychologie, die Frage nach der Möglichkeit des Selbstbewusstseins, gefunden, von welcher die neuern bedeutenden Systeme auf verschiedene Weise ausgegangen sind. Dieser kurz angegebene Verlauf der Geschichte erklärt sich aber leicht, wenn man bedenkt, dass die Philosophie ein absichtliches Nachdenken ist, welches sich ursprünglich aus unwillkürlicher Beobachtung entwickelt. Die Aufmerksamkeit richtet sich aber zunächst auf das, was im menschlichen Vorstellungskreise ursprünglich überwiegt und der Beobachtung die am meisten stillhaltenden Objecte darbietet. Das aber ist die Körperwelt mit ihren Veränderungen. Die eigentlich psychologischen Thatsachen dagegen sind an sich dunkler und schwankender und legen der Beobachtung das eigenthümliche Hinderniss in den Weg, dass sie sich durch die Beobachtung selbst verändern. Daher ist es nicht zu verwundern, dass die psychologischen Begriffe noch lange Zeit in dunkler Verwirrung blieben, nachdem die Probleme der Körperwelt und selbst die der Ethik schon eine vielfache und scharfsinnige Bearbeitung erfahren hatten, ja dass der Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins in der alten Philosophie fast gänzlich unbeachtet blieb und erst spät in der neuern Zeit zum Problem wurde.

Ferner ist zu beachten, dass wenn einmal eine absichtliche Bearbeitung der Begriffe in Gang gekommen ist, dieselbe immer mehr Gegenstände in ihr Bereich zieht und zwar nach dem natürlichen Gesetze, dass das vorwiegend Interesse Erregende vorgezogen, dasjenige aber, was wenig Hoffnung auf lohnenden Erfolg bietet, leicht zurückgesetzt wird. Nachdem daher durch Sokrates die philosophische Arbeit auf die Ethik gelenkt und die Metaphysik des Aristoteles ein wenig befriedigendes Resultat gehabt hatte, blieben im Alterthume die ethischen Interessen für die Philosophie im Vordergrunde stehen, indem man durch ihre Bearbeitung eine sichere Anweisung zum seligen Leben zu gewinnen hoffte; während in der Metaphysik die Verzweiflung, eine sichere Erkenntniss zu erringen, immermehr zunahm, und man sich daher einerseits dem Skepticismus, andererseits einer das Denken überfliegenden Anschauung in die Arme warf. — Dass aber die Logik erst dann gefunden wurde, nachdem man schon fast zwei Jahrhunderte sich mit der Metaphysik bemüht hatte, findet darin seine natürliche Erklärung, dass das Denken erst durch vielfältige Erfahrungen über die Verhältnisse der Begriffe unter einander sich gleichsam erst den Stoff hatte schaffen müssen, mit welchem sich die Logik beschäftigt.

Nachdem in der neuern Zeit ein freies Denken aus langem Schlafe wieder bei Des Cartes erwacht war, fand die metaphysische Speculation als Resultat der alten Metaphysik den Skepticismus vor, und suchte sich über denselben dadurch zu erheben, dass sie bei dem Begriffe einsetzte, welchen die alte Philosophie nicht beachtet und daher auch nicht bezweifelt hatte, und welcher daher ein sicherliegendes Fundament der Erkenntniss darzubieten schien: nämlich bei dem Ich oder dem Selbstbewusstsein. Daher beschäftigte sie sich anfänglich hauptsächlich mit der Frage: wie kann vom Selbstbewusstsein aus die Aussenwelt und der höchste Gegenstand des menschlichen Geistes, die Gottheit, auf sicherem Wege erkannt werden? Diese Frage aber führte die Metaphysik aus Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, immer tiefer in den Idealismus und überhaupt in psychologische Untersuchungen hinein, bis endlich die Unmöglichkeit des Idealismus erkannt wurde, und ein neuer Realismus hervortrat.

Die Ethik aber hatte sich aus bekannten, im natürlichen Wesen des Menschen liegenden, Ursachen im Alterthum als Eudämonismus ausgebildet, welcher das sittliche Urtheil in seinem Dienste verwandte. Diese Form behielt sie auch in der neuern Philosophie, bis endlich durch den Einfluss des Christenthums die Forderung einer absoluten Gebundenheit des Willens an ein Sittengesetz bei Kant den Anfang zu einer wissenschaftlichen Ueberwindung des Eudämonismus machte.

Dieser Entwicklungsgang der Philosophie, der hier kurz skizzirt ist und dessen ausführlichere Darstellung die Geschichte selbst geben muss, zeigt nun nichts von einer systematischen Regelmässigkeit, noch von einer festgeordneten stufenmässig immer wachsenden Annäherung an die Wahrheit, noch ist in ihm endlich die Entwicklung des Weltgeistes zum reinen Selbstbewusstsein zu finden, sondern er entspricht nur dem, was eine empirische Beobachtung der Art, wie der menschliche Geist in jedem Einzelnen sich entwickelt, erwarten muss. Auch wird man finden, dass der Entwicklungsgang der Philosophie im speciellen vielfach von Fehlern im Denken bedingt ist, die leicht schon von ihren Urhebern zu vermeiden gewesen wären. Menschliche Beschränktheit, Trägheit, Uebereilung, Verwirrung spielt neben bewundernswürdigem Scharfsinn und Fleiss in dieser Geschichte eine grosse Rolle. Von einer erkennbaren Nothwendigkeit aber, dass Alles in dieser Geschichte so hätte kommen, und so aufeinander folgen müssen, wie es geschehen ist, lässt sich nichts entdecken.

Gerade von dieser Ansicht aus lässt sich eine tröstliche Aussicht für die Zukunft der Philosophie gewinnen. Sie ist eben so wenig, wie die übrigen Zweige der menschlichen Cultur, schon auf ihrem Höhepuncte angelangt, von dem nun etwa ein nothwendiges Herabsinken zu erwarten wäre. Sie steht vielmehr noch im jugendlichen Alter, denn ihre Geschichte ist nur scheinbar eine lange, in Wahrheit aber für die Natur der Philosophie nur kurz, und vielleicht kürzer, als die der übrigen Wissenschaften. Denn wahrhaft gelebt hat sie nur in den Jahrhunderten von Thales bis Aristoteles und von Des Cartes bis auf unsre Tage. Die Anzahl der Männer aber, welche in ihr wirklich gearbeitet und geschaffen, und nicht bloss literarisch sich beschäftigt haben, ist nur eine äusserst geringe. Auch darf der Umstand, dass es ihr noch nicht gelungen ist, nach Art der mathematischen Wissenschaften, allgemein anerkannte feste Principien zu gewinnen, auf denen nun regelmässig fortgebaut werden könne, niemanden irre machen. Die Philosophie ist eben die schwierigste Wissenschaft von allen andern. Es thürmen sich ihr von allen Seiten Hindernisse entgegen. Der verworrene Reichthum der zu bearbeitenden, zu ordnenden, berichtigenden und zu ergänzenden Begriffe, die mit einander in den mannigfachsten und verwickeltsten Beziehungen stehen; der Umstand, dass wenn in einem leitenden Begriffe ein Fehler zurückbleibt, eben die Consequenz des Denkens das ganze Begriffsgebäude oder doch einen Theil desselben, verdirbt; die Schwierigkeit in dem verworrenen Knäuel von Begriffen, wie sie das unbewachte Denken liefert, die richtigen Angriffspuncte zu finden, von denen aus Ordnung in das Chaos gebracht werden kann: die Höhe der Abstraction der Begriffe, welche dazu erfordert wird; die verführerische Illusion, bloss logische Prädicate für reale zu halten; die Vieldeutigkeit der menschlichen Sprache, welche Verwechslungen aller Art veranlasst; die unbewusste Befangenheit in allerlei Interessen, welche zur unbewussten Erschleichung der gewünschten Resultate verleitet; alles dieses und dergleichen mehr macht es ganz, abgesehen von menschlichen Charakterschwächen, welche sich dem reinen Suchen nach der Wahrheit um der Wahrheit willen entgegenstellen, begreiflich, dass die Philosophie bei ihrem in Wahrheit kurzen und oft unterbrochnen Verlaufe und bei der geringen Anzahl ihrer wahrhaften Bearbeiter, noch nicht gelungen ist, eine Wissenschaft zu werden, die auf allgemein anerkannten festen Principien ruhig fortbauen kann. Der Fortschritt aber über diesen jugendlich verworrenen Zustand, worin sie sich gegenwärtig noch befindet, hinaus wird nicht durch sogenannte

geniale Weltanschauungen geschehen, die dieser oder jener neu aufstellen oder wieder hervorziehen mag, sondern durch ernsten und nüchternen Fleiss des Denkens, das sich für's Erste an der bisher abgelaufenen Geschichte der Philosophie darüber zu orientiren sucht, welchen Umständen der bisherige Misserfolg zuzuschreiben ist, und ob nicht dennoch schon einige feste, wenn auch nicht Resultate, doch Ausgangspuncte des menschlichen Denkens gewonnen sind, d. h. Principien der Erkenntniss, von denen aus in methodischem und von der Logik geleiteten Gange wirkliche Erkenntniss erreicht werden kann.

§ 3.

Die verschiedenen Erscheinungen, welche im Laufe der Philosophie hervorgetreten sind, hat man unter gewisse Classenbegriffe zu bringen gesucht, durch welche man ihren allgemeinen Charakter bezeichnen wollte. Es wird vielleicht zum besseren Verständniss der Geschichte der Philosophie beitragen, wenn wir darüber noch einige Bemerkungen folgen lassen.

Man spricht hinsichtlich der Methode der Philosophie von Empirismus und Rationalismus, Dogmatismus und Kriticismus; hinsichtlich des Organs der Erkenntniss von Sensualismus, Intellectualismus oder Rationalismus im engern Sinne, von Anschauungs- und Reflexionsphilosophie; hinsichtlich der Qualität dessen, was als seiend gesetzt wird von Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus; auch in anderm Sinne von Realismus und Nominalismus, auch von Realismus und Nihilismus; hinsichtlich der Menge des Seienden von Monismus, Dualismus, Pluralismus; in Bezug auf die Ethik von Eudämonismus und Moralismus, von practischem Idealismus und Realismus; endlich hinsichtlich des Resultats des Philosophirens überhaupt von Dogmatismus und Skepticismus. Wenn solche Classenbegriffe auch nicht hinreichen, um das Eigenthümliche eines Systems zu bezeichnen und sie noch weniger über den Werth oder Unwerth eines Systems etwas aussagen, so sind sie doch insofern nicht ohne Nutzen, als sie einige Gesichtspuncte angeben, auf welche man bei den philosophischen Systemen zu achten hat.

Der vorphilosophische Standpunct ist der naive Empirismus, d. h. die Manier des Denkens, welche es bei den Erzeugnissen des unabsichtlichen Denkens bewenden lässt. Sobald aber ein absichtliches Nachdenken über die aus dem unabsichtlichen Denken erzeugten

Begriffe, also Philosophie, entsteht, tritt der Rationalismus im weitesten und eigentlichen Sinne auf, bei welchem Worte man nicht sofort an ein bestimmtes philosophisches oder theologisches System zu denken hat. Er ist vielmehr die allgemeine Maxime, dass die Wahrheit nur durch ein von bewussten Gründen geleitetes Denken gefunden werden könne. In diesem allgemeinen Sinne ist auch der philosophische Empirismus ein Rationalismus. Denn er besteht in der Maxime, über das in der äussern und innern Erfahrung Gegebene hinaus keine Annahmen zu wagen, weil man Gründe *(rationes)* zu haben glaubt, die Möglichkeit einer die Erfahrung übersteigenden (transcendenten) Erkenntniss zu läugnen. Der gewöhnliche philosophische Empirismus aber bedient sich dennoch vieler Begriffe, welche nicht wirklich empirisch sind, z. B. Ursache, Kraft, Seelenvermögen u. dgl., weil er diese Begriffe wegen seines nicht weit genug getriebenen Denkens für wirklich empirisch hält, da er sie in dem gewöhnlichen Gedankenkreise vorfindet. Ein wirklich reiner Empirismus ist aber ein Erzeugniss eines sehr scharfsinnigen Nachdenkens und setzt einen hohen Grad der Deutlichkeit und Klarheit des Denkens voraus. Darum aber kann er als ein eigenthümliches System nicht vorkommen, sondern nur als Ausgangspunct des Denkens innerhalb eines Systems. Denn wo das Denken so scharf ist, dass es das wirklich Empirische von dem vermeintlichen rein zu sondern vermag, da kann auch die Erkenntniss nicht fehlen, dass man sich, um die Wahrheit zu finden, über das Gegebene erheben müsse.

Die noch unklare Einsicht, dass man sich bei der Empirie nicht beruhigen dürfe, hat zu einem falschen Gegensatze gegen den Empirismus verleitet. Ist nämlich durch die Empirie die Wahrheit nicht zu finden, so glaubt man, sich bloss auf die reine Vernunft verlassen zu müssen. Das ist die Meinung des reinen Rationalismus, oder Rationalismus im engern Sinne. Man sieht danach die reine Vernunft oder das reine Denken selbst als die Quelle an, aus welcher die wahre Erkenntniss abgeleitet werden müsse; d. h. das reine Denken selbst soll allen Inhalt methodisch aus sich entwickeln. Aber ein solcher reiner Rationalismus wird immer das Empirische versteckter Weise in sich aufnehmen müssen, weil er sonst zu gar keinem Inhalte gelangen würde. Nicht einmal die reine, formale Logik ist ein solcher reiner Rationalismus, obgleich sie auf den besondern Inhalt der Begriffe keine Rücksicht nimmt; denn alle ihre Lehren haben nur Sinn unter der Voraussetzung der unter den Begriffen empirisch gegebenen Gegensätze.

Der Unterschied zwischen Anschauungsphilosophie und Reflexionsphilosophie fällt dem Wesen nach mit dem zwischen Empirismus und Rationalismus zusammen; wenn auch die Anschauungsphilosophie kein Empirismus, sondern die wahre Speculation sein will. In der Meinung, dass weder Empirismus noch Rationalismus die Erkenntniss über den Kreis der äussern und innern Erfahrung hinausführen können, das Resultat beider also nur Erkenntniss des Endlichen, Relativen und Negativen, nicht des Unendlichen, Absoluten, wahrhaft Seienden sein könne, fordert sie eine höhere Art von Anschauung, eine nicht sinnliche, sondern intellectuelle. Was sie nun in dieser intellectuellen Anschauung vermeintlich erschaut hat, setzt sie dann als das wahrhaft Seiende, ohne es jedoch der logischen Prüfung, ob es sich auch ohne innern Widerspruch denken lasse, zu unterwerfen; ebenso wie der gemeine Empirismus sein Angeschautes ohne solche Prüfung gelten lässt. Eine solche ihrer selbst bewusste Anschauungsphilosophie kann aber nur ein spätes Resultat der Geschichte der Philosophie sein, da sie voraussetzt, dass alle früheren Versuche auf empirischem oder rationellem Wege nicht zur Wahrheit geführt haben.

Ein ebenfalls erst spätes Erzeugniss der Geschichte ist der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus. Kant glaubte die Ursache des Misslingens aller bisherigen philosophischen Versuche darauf zurückführen zu müssen, dass man sofort an das Erkennen der Gegenstände gegangen sei, ohne zuvor das Erkenntnissvermögen selbst nach seinem Wesen und Umfange einer Untersuchung unterzogen zu haben. Daher nannte er seine Methode, zuvor das Erkenntnissvermögen zu untersuchen, die kritische, alle frühere Philosophie aber Dogmatismus, weil sie im blinden Vertrauen auf die Vernunft ihre Sätze aufgestellt habe.

Mit diesem Gegensatze zwischen Dogmatismus und Kriticismus ist aber der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Skepticismus nicht zu verwechseln. Der Skepticismus ist nicht eine bestimmte Methode des Philosophirens, sondern die Meinung, dass alles Denken nicht zu festen Resultaten führen könne, weil die Gründe des Für und Wider in allen Puncten gleiches Gewicht hätten. Der Dogmatismus dagegen setzt die Möglichkeit einer wirklich festen Erkenntniss. Deshalb darf man nicht Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus coordiniren. Denn in den Augen des Kriticismus ist der Skepticismus auch ein Dogmatismus, weil er seine skeptische Meinung ohne vorhergehende Kritik des Erkenntnissvermögens auf-

stellt; in den Augen des Skepticismus ist dagegen der Kriticismus ein Dogmatismus, weil er eine feste Erkenntniss, wenn auch innerhalb gewisser Schranken, annimmt.

Verwandt, aber nicht identisch mit diesen Gegensätzen sind diejenigen, welche sich auf das sog. Organ der Erkenntniss beziehen: Sensualismus, Intellectualismus und Rationalismus im engern Sinne. Der Sensualismus soll die Behauptung sein, dass nur die Sinne die Quelle aller Erkenntniss sind; der Intellectualismus sieht sie im Verstande, der Rationalismus im engern Sinne in der Vernunft. Es wird aber mit diesen Bezeichnungen viel Missbrauch getrieben und es herrscht viel Verwirrung in denselben, da die Ansicht von real verschiedenen Seelenvermögen selbst eine verworrene ist. Der eigentlich historische Gegensatz zwischen Sensualismus und Intellectualismus ist der, dass jener behauptet, die Seele sei ursprünglich eine *tabula rasa* (wie die Stoiker, Locke), welche erst durch die Sinne gewisse Eindrücke empfange, die in ihr Vorstellungen u. s. w. erzeugen; das der Seele eigenthümliche Reflexionsvermögen beobachte und beurtheile dann diese innern Vorgänge. Dieser aber (Des Cartes, Leibniz) behauptet, die Seele besitze als ursprüngliche Mitgift (angeborne) Ideen, die ihr bei Gelegenheit der Einwirkung der Aussenwelt zum Bewusstsein kommen, und er findet in diesen angebornen Ideen das eigentliche Fundament der philosophischen Erkenntniss. Beide Ansichten können auch so combinirt werden, dass einen Theil der Erkenntnisse die Sinne, den andern der Verstand oder die Vernunft aus eignem Vermögen liefern; feiner ist die Combination, welche den durch die sinnliche Empfindung gelieferten Rohstoff durch die ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes behufs der Erkenntniss gestalten lässt. Dann ist noch ein Unterschied zwischen Verstand und Vernunft in neuerer Zeit gemacht, wonach dem Verstande die Erkenntniss des Endlichen, der Vernunft die des Unendlichen zugeschrieben wird. — In der alten Philosophie reflectirt man anfangs nicht auf den Unterschied zwischen Wahrnehmen und Denken, daher die späteren Philosophen von den frühesten berichten, sie hätten Wahrnehmen und Denken für identisch gehalten, obgleich jene factisch zeigen und es mit Bewusstsein aussprechen, dass sie über die sinnliche Wahrnehmung durch ihr Denken hinausgehen. Als man später auf jenen Unterschied reflectirte, schrieb man auf verschiedene Weise der sinnlichen Wahrnehmung die (verworrene) Meinung, dem Verstande (*νοῦς*) die Erkenntniss der Wahrheit zu. Plato lässt die

Seele in ihrem vorkörperlichen Zustande die Ideen schauen. Aristoteles beschreibt den Verstand als einen Sinn, welcher die unbeweisbaren Principien der Erkenntniss (z. B. den Satz des Widerspruchs) unmittelbar erfasse, welche als letzte Gründe dem logischen (vernünftigen) Beweisverfahren zum Grunde liegen.

Die übrigen der oben bezeichneten Gegensätze beziehen sich auf den Inhalt der Philosophie, und zwar vorwiegend auf die Metaphysik, d. h. der Lehre von dem, was ist und geschieht; denn das Charakteristische der Systeme sucht man eben in ihren metaphysischen Ansichten, indem man die Ethik meistens als von jenen abhängig denkt.

In der Metaphysik liegt nun der oberste Gegensatz zwischen der Ansicht, welche als letztes Princip absolut Seiendes, und der, welche ein absolutes Werden setzt. Für diesen Gegensatz hat man indessen keine besondern Titel gebildet, vielleicht weil in der Zeit, wo man grosses Gewicht auf solche Classificirungen legte, derselbe noch nicht scharf beachtet wurde, und er in den neuesten Systemen in der concreteren Form des Realismus und Idealismus auftritt.

Der Realismus im Gegensatze zum Idealismus ist die Ansicht, wonach man alles Geschehen, also auch alles Denken, als Zustände von an sich unveränderlichem Seienden auffasst. Der echte Idealismus dagegen behauptet: es giebt keinen solchen absolut seienden Träger des Geschehens, sondern nur absolute Thätigkeit und alle Thätigkeit ist eine geistige, die eines Ich. Dieses Ich selbst ist nämlich nicht als eine Substanz zu fassen, sondern als ein absolutes Thun. — Der Realismus zeigt sich in sehr verschiedenen Gestalten. Die erste ist der naive Realismus, welcher dafür hält, dass das Vorstellen ein Abbilden der äusseren realen Gegenstände ist. Wie dem Vorstellenden die Gegenstände erscheinen, so sind sie auch, und zwar mit allen Merkmalen, die man an ihnen im wachen Denken wahrnimmt. Dieser naive Realismus zieht sich durch die ganze griechische Philosophie hindurch entweder in dogmatischer Behauptung oder in skeptischer Verneinung, und unangesehen des Unterschiedes, ob man die sinnlichen Gegenstände für das wahrhaft Reale hält oder nicht. Denn auch die Skeptiker gehn von der Voraussetzung aus, dass, wenn ein Erkennen stattfinden soll, es ein Abbild des Realen sein müsse, und eben weil sie einsehen, dass ein solches Abbilden unmöglich ist, kommen sie zum Skepticismus. Und wenn etwa Platon läugnet, dass das sinnlich Wahrnehmbare wahrhaft sei, und er es nur für ein Werdendes erklärt, das nur mit der Meinung (δόξα)

aufgefasst werden könne, so läugnet er damit nicht, dass die Meinung es so auffasse, wie es in Wirklichkeit als werdend sich darstellt. Neben diesem naiven Realismus und innerhalb desselben, welcher eine äussere Welt unabhängig von ihrem Gedachtwerden gerade so existiren lässt, wie sie sich giebt, entsteht dann der eigentlich philosophische Realismus, welcher das von seinem Gedachtwerden unabhängige Seiende nicht als ein sinnliches, sondern übersinnliches fasst. Er tritt zuerst bei Anaximander hervor und bildet den eigentlichen Grundstamm aller bedeutenden Philosophien, bis er in neuerer Zeit nach Kant vom Idealismus episodisch überflügelt wird.

In seinem Ursprunge ist der Realismus naiver Materialismus. Das Körperliche wird, wie es sich empirisch giebt, zugleich als sich bewegend und lebend aufgefasst, das geistige Leben ist nur eine Eigenschaft einiger Körper. (Hylozoismus.) Bei den Atomikern erhebt er sich zum speculativen Materialismus, welcher alle Erscheinungen aus blossen Bewegungen der materiellen Atome zu erklären sucht, dabei aber den dunklen Begriff der Kraft vermeidet. Der neuere Materialismus, welcher alle körperlichen und geistigen Vorgänge aus Stoff und Kraft zu erklären unternimmt, beweist seine philosophische Schwäche eben dadurch, dass ihm diese beiden Begriffe noch nicht zu Problemen geworden sind.

Der reine Gegensatz zum Materialismus, der reine Spiritualismus, welcher als das Seiende nur Geister setzt, ist nur ein einsamer Standpunct bei Berkeley. Die gewöhnliche realistische Ansicht setzt Geist und Materie als ihrer Realität nach gleichwerthig. Dies thut zuerst mit vollem Bewusstsein Des Cartes. Dieser Dualismus wird in der Monadenlehre Leibnizens und vollständiger in der Metaphysik Herbarts überwunden.

Der reine Idealismus, welcher consequenter Weise nur das eigne Ich des Philosophen als das absolute Thun setzen müsste (theoretischer Egoismus), tritt nur hervor, um sofort wieder zu verschwinden, und geht in die Ansicht über, dass das allgemeine reine Ich (die absolute Vernunft, der absolute Geist), das absolute Thun ist, dessen Momente Geist und Natur sind (Identitätsphilosophie, absoluter Idealismus.)

Ein wirklicher Nihilismus kömmt natürlich nicht vor, da immer irgend etwas positiv gesetzt werden muss, sollte es auch nur der gegebene Schein sein. Das Wort bezeichnet daher nur einen Vorwurf gegen gewisse Systeme, in deren Consequenz es liegen müsste,

eigentlich nichts zu setzen. Wer z. B. nur den gegebenen Schein oder ein absolutes Werden setzt, ohne ein Seiendes, das ist, was es ist, müsste eigentlich nichts setzen, weil Relatives nicht ohne Absolutes gesetzt werden darf. Oder man gebraucht das Wort Nihilismus auch ungerechter Weise als Vorwurf für solche Ansichten, welche die bestehenden philosophischen oder religiösen Systeme negiren.

Einen ganz andern Sinn hat das Wort Realismus im Gegensatz gegen den Nominalismus. Der scholastische Realismus hält das Allgemeine für das Reale, welches sich in den gegebenen Dingen individualisirt. Der Nominalismus sieht in dem Allgemeinen nur ein Erzeugniss des Denkens, es ist ihm nur ein Name, das Seiende ist nur das Individuelle. Der scholastische Realismus, welcher auch in denjenigen neuern Systemen auftritt, die das Allgemeine als das Besondere aus sich erzeugend ansehen, ist eine Nachwirkung des Platonismus.

Auch das Wort Monismus wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Man versteht darunter entweder die Ansicht, welche nur einerlei Seiendes setzt, wie z. B. der Materialismus oder der reine Spiritualismus, oder die, welche nur Ein Seiendes setzt, wie z. B. die Eleaten oder der Pantheismus. Bei diesem letzteren Monismus macht man noch einen Unterschied zwischen den Systemen der Emanation, der Immanenz und der Evolution.

In der emanatistischen Ansicht lässt man aus dem Einen das Viele stufenweise dergestalt ausfliessen, dass die Ausflüsse, je weiter sie sich von der Urquelle entfernen, immer unvollkommner werden. Innerhalb der Geschichte der Philosophie kann man wohl nur den Neuplatonismus als ein solches System der Emanation bezeichnen. Man hat freilich auch das bestritten, da das Eine durch seine sog. Ausflüsse nicht selbst geringer oder leerer werde, und Alles in dem Einen bleibe. Der erste Grund ist nicht stichhaltig, da es eben das Eigenthümliche des Emanatismus ist, das Eine als eine ewig volle Quelle zu denken, welche durch ihre Ausflüsse nicht vermindert werde. Diese Vorstellung aber wird, so phantastisch sie ist, nicht aus dem Neuplatonismus des Plotin gestrichen werden können. Der andere Grund dagegen ist stichhaltiger, beweist aber nur, dass im Neuplatonismus Emanation und Immanenz in unklarer Vermischung vorhanden sind. Ein reines System der Immanenz ist das des Spinoza. Die Eine unendliche Substanz hat ewig alle ihre Wirkungen in sich, wie in einem Grunde alle seine Folgen

zumal enthalten sind. Eine Verbesserung dieser Ansicht soll das Evolutionssystem sein, nach welchem das Eine zwar ewig alle seine Folgen in sich hat, aber bloss *implicite*, und sie methodisch im Ganzen der Weltgeschichte explicirt.

Der Dualismus setzt zweierlei qualitativ verschiedenes Seiendes, Materie und Geist. In der Religionsphilosophie nennt man Dualismus die Ansicht, welche neben Gott eine ewige Materie existiren lässt; ein Gegensatz, der sich zu der Annahme eines guten und bösen Princips verschärft. Der Pluralismus endlich nimmt für das weltliche Geschehen viele von einander unabhängige Principien an.

Für die verschiedenen Ansichten der Religionsphilosophie hat man ausser dem eben erwähnten Dualismus noch hauptsächlich die Namen Pantheismus, Theismus und Deismus ausgeprägt. Der Pantheismus setzt nur Eine Substanz oder in idealistischer Färbung Ein absolutes Thun, und fasst dies Eine, je nachdem er es entweder als Grund oder in seinen Folgen betrachtet, bald als Gott, bald als Welt. Der Theismus setzt einen seinem Sein nach von der Welt verschiedenen persönlichen Gott. Der Deismus setzt nach älterem Sprachgebrauche bloss eine Weltursache, nicht einen persönlichen Gott (vgl. Kant, Krit. d. r. V. im Anfange der Kritik aller Theologie). In neuerer Zeit haben unklare Köpfe Pantheismus und Theismus oder die Transcendenz und Immanenz Gottes zu verschmelzen gesucht und ihrer Ansicht den wohlklingenden Namen Theismus gegeben; den älteren, ehrlichen Theismus aber, um ihm einen Makel anzuhängen, Deismus genannt. Einige Theologen haben angefangen, diesem neuern Sprachgebrauche zu folgen, verstehen aber unter der angeblichen Immanenz nicht das, was der Pantheismus darunter versteht, nämlich, dass Gott die Substanz der Welt ist, sondern nur die *omni praesentia operativa* Gottes, einen Begriff, welchen der Theismus schon lange vor der neuern Verwirrung gekannt hat.

Für die ethischen Ansichten entsprechende Titel zu finden, ist man weniger bedacht gewesen; hat man doch nicht einmal für den Gegensatz des Eudämonismus einen stehenden Namen! Eudämonismus aber ist jede ethische Ansicht, deren principielle Frage dahin geht: welches Handeln und Wollen, überhaupt welche Gemüthsverfassung tauglich ist, um ein allseitiges und dauerndes Wohlbefinden zu bewirken? genauer: deren Urtheil über das Wollen zuletzt von einem Begehren ausgeht. Die dem Eudämonismus entgegenstehende Ansicht, welche Moralismus genannt werden könnte,

wenn diesem Namen nicht von hochmüthigen Eudämonisten ein herabwürdigender Beigeschmack willkürlich gegeben wäre, setzt als Princip der Ethik Ein oder mehrere absolut lobende oder tadelnde Urtheile über Willensverhältnisse oder Willensformen. Passender könnte man diese, beiläufig allein richtige, Ansicht den practischen Idealismus nennen, indem man auf die ursprüngliche Bedeutung des Worts Idee bei Plato zurückgeht, der in den Ideen Musterbilder des Wirklichen erblickt. In der nach Kants Zeiten auch in der ethischen Wissenschaft eingetretenen Verwirrung hat man, im Gegensatz gegen das formale Princip der Ethik bei Kant, nach einer realen Ethik gesucht, d. h. nach einem Principe, welches mit der Norm für den Willen auch zugleich den guten Willen aus sich erzeugen soll.

§ 4.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt, wie schon angedeutet ist, in zwei grosse, zeitlich von einander weit getrennte Perioden; die alte Philosophie, welche sich unter den Griechen, und die neuere, welche sich vorzugsweise unter den germanischen Völkern ausgebildet hat. Die dazwischen liegende sog. scholastische Philosophie des Mittelalters ist in Wahrheit keine Philosophie, da sie kein freies Denken ist, sondern sich einerseits durch die kirchliche Autorität, andererseits durch die Ueberlieferungen aus der griechischen Philosophie hat fesseln lassen. Auch knüpft die neuere Philosophie in ihrem Ursprunge bei Des Cartes unmittelbar an das eigentliche Ende der griechischen Philosophie, den Skepticismus, an, indem sie denselben zu überwinden trachtet. Die Scholastik hat freilich die philosophische Sprache mit einer ausgebildeteren Terminologie bereichert, aber das ist keine Fortbildung der Gedanken; und was sie etwa in der Religionsphilosophie und in der Ethik Neues bringt, ist entweder sophistisch oder von wenig Werth.

Einen allgemein durchgreifenden Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie wird man wohl nur darin finden können, dass jene eben der Anfang und diese die Fortsetzung ist. Jene hat manche Probleme, welche das Denken in Bewegung setzen müssen, gefunden, diese hat sie weiter bearbeitet und neue dazu entdeckt. Dazu kommt dann freilich noch, dass der neuern Philosophie die Erfahrungen und Entdeckungen, welche in den Wissenschaften der Natur und des Geistes gemacht sind, zu Gebote stehen und dass sie sich unter dem ethischen Einflusse des Christenthums entwickelt

hat, dessen Einwirkungen auch die Philosophien, welche zu denselben entgegenstehenden Resultaten gelangt sind, sich nicht ganz haben entziehen können. Die Erfahrungen, welche das Denken im weiteren Verlaufe gemacht hat, haben endlich zu einer grösseren logischen und systematischen Ausbildung und zu einer grösseren Menge, so zu sagen, nachgeborner Probleme geführt, während die alte Philosophie einfacher und kunstloser namentlich zur Zeit ihrer Blüthe die ursprünglichen von der Natur selbst gegebenen Probleme ins Auge fasst. Die eigentlichen Fragepuncte sind aber dieselben geblieben, nur besitzt die neuere Zeit ungleich grössere Hülfsmittel, sie zu lösen; jedoch erwächst für sie je länger je mehr die Gefahr, unter der Menge der zu Tage geförderten Meinungen die Orientirung zu verlieren und in ein sog. geschichtliches Philosophiren zu gerathen, welches ohne nüchterne und allseitige Kritik auf den früheren Meinungen, als auf einem sichern Fundamente fortzubauen unternimmt; eine Gefahr, welcher die alte Philosophie in ihrem Ausgange wirklich erlegen ist.

Die griechische Philosophie.



§ 5.

Die Eintheilung derselben in Perioden unterliegt keiner grossen Schwierigkeit. Es kann als ziemlich allgemein anerkannt vorausgesetzt werden, dass sie mit Thales beginnt und mit dem Neuplatonismus zugleich ihr Ende findet, und dass der Hauptwendepunct innerhalb ihres Verlaufs durch das Auftreten des Sokrates bezeichnet wird. Die Philosophie vor Sokrates ist wesentlich nur Metaphysik, näher Naturphilosophie. Durch Sokrates wurde nicht allein ihr Gesichtskreis erweitert, indem durch ihn zu der wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik und Logik der Grund gelegt wurde, sondern sie wurde auch zu dem Bewusstsein ihres allgemeinen Zwecks, ein festes Wissen in unveränderlichen Begriffen zu erreichen, erhoben. Daher zerfällt die griechische Philosophie in zwei Hauptperioden. In der nachsokratischen Periode kann dann wieder hinter Aristoteles ein Abschnitt gemacht werden, da mit diesem die Kraft des speculativen Triebes und damit die originelle Production erlischt. Wenn auch nach seiner Zeit die Philosophie an Ausbreitung und vielfältiger Bearbeitung noch gewonnen hat, so fehlt doch der reine Trieb nach Erkenntniss der Wahrheit um der Wahrheit willen. Man bearbeitete die Philosophie in der vorwiegenden Tendenz, in einer Anweisung zur richtigen Lebensführung zum Zwecke der Eudämonie zu gewinnen; ohne zu bedenken, dass jede andere Absicht, mag sie auch noch so edel und erhaben erscheinen, dem Auffinden der Wahrheit nur schädlich sein kann, wenn sie nicht lediglich darauf gerichtet ist, zu erkennen, welche Begriffe und Sätze man als nothwendig gültig setzen dürfe.

Erste Periode.

Die griechische Philosophie vor Sokrates.

§ 6.

Von den Philosophen dieser ersten Zeit hat uns die Barbarei späterer Jahrhunderte nur dürftige Bruchstücke hinterlassen. Auch sind die Angaben der späteren Berichterstatter, wo sie nicht ihre Quellen wörtlich mittheilen, nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen, da sie nicht selten den Sinn der früheren Philosophen missverstehen und ihnen unwillkürlich spätere Ansichten unterschieben. Namentlich können in vielen Puncten über den geschichtlichen Zusammenhang der verschiedenen Systeme unter einander nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen aufgestellt werden.

Eine solche und zwar sehr wahrscheinliche Vermuthung ist die Angabe bei Diogenes Laërtius, dass die griechische Philosophie zwei von einander unabhängige Anfänge in der ionischen und italischen Philosophie, oder bei Thales und Pythagoras, gehabt habe, wenn auch die von ihm aufgestellten Folgereihen der Philosophen wenig historischen Werth haben.

Bei dem Kirchenvater Clemens Alexandrinus findet sich eine andere Ansicht: es seien drei Folgereihen der Philosophie gewesen; die eine, die italische, hebe bei Pythagoras an, die ionische bei Thales und die eleatische bei Xenophanes. Vielleicht kommt eine Combinirung dieser beiden Angaben der Wahrheit am nächsten. Derjenige Anfang, aus welchem der Hauptstamm der griechischen Philosophie hervorwächst, liegt in der mit Thales beginnenden ionischen Reihe. Sie beschäftigt sich mit der Beantwortung der Frage: was ist das Seiende, da das Vorhandene ein Veränderliches ist? Im Fortgange stellt Heraklit den Satz auf, dass Alles fliesst; d. h. es giebt nichts, was ist und bleibt; Alles ist in einem ewigen, ursachlosen Werden begriffen. Dem gegenüber sagen die Eleaten: In Wahrheit giebt es keine Veränderung, sondern nur Ein unveränderliches Sein. Es spaltet sich also die von Thales begonnene Philosophie in einen unvereinbaren Gegensatz zwischen Heraklit und den Eleaten, insbesondere Parmenides. Dies giebt zu jener Annahme Grund, dass mit den letzteren ein neuer Anfang der Philosophie gemacht sei. Und in der That ist wenigstens der von den Eleaten entdeckte Begriff des absoluten Seins ein durchaus neuer. Während nun die heraklitische Philosophie sich ohne besonders namhafte Vertreter fortsetzt, entspringt durch eine Modification der eleatischen

Philosophie die mechanische Naturphilosophie des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker. Denn diese erkennen an, dass das wahrhaft Seiende seiner Qualität nach unveränderlich sei, aber sie setzen nicht ein Seiendes, sondern ursprünglich Vieles, und suchen die vorhandene Welt aus dem mechanischen Zusammen- oder Nichtzusammensein desselben zu erklären.

In diesen Zusammenhang des fortschreitenden philosophischen Denkens können nun die Pythagoreer nicht mit aufgenommen werden. Denn während bei jenen das treibende Motiv im Problem der Veränderung liegt, suchen diese, ohne an der Veränderung Anstoss zu nehmen, nach einer Erkenntniss der mathematischen Gesetzmässigkeit des Geschehens, indem sie Alles auf Zahlen zurückführen. Da sie sich vorzüglich mit Mathematik beschäftigten, waren ihnen die Zahlenverhältnisse der Dinge das Wesentliche. Daher sagen sie entweder roher: die Dinge bestehen aus Zahlen, oder geschickter: sie sind Nachahmungen der Zahlen. Es findet sich bei ihnen also ein durchaus disparater Anfang der Philosophie, der aber in der folgenden Periode mit dem bei den Ioniern gemachten verschmolzen wurde.

Hieraus wird es verständlich sein, weshalb und in welchem Sinne diese erste Periode in der Reihenfolge: der ionischen, der eleatischen, der nacheleatischen und der pythagoreischen Philosophie dargestellt wird. Den Uebergang zur folgenden Periode bilden dann endlich die Sophisten.

A. Die ionische Philosophie.

§ 7.

Die Philosophie ist zwar ein absichtliches Bedenken der in der äusseren und inneren Erfahrung gegebenen Dinge, Vorgänge und Verhältnisse, allein ihr Entstehen selbst ist kein Werk absichtlicher Reflexion, sondern ein geistiges Naturereigniss. Man würde sonst schwerlich mit dem schwierigsten Theile derselben, der Metaphysik und Naturphilosophie, begonnen haben, dessen Vollendung nicht allein das schärfste und geübteste Nachdenken, sondern auch die genaueste und überlegteste Erforschung der vorhandenen Naturereignisse mit Hülfe einer weit ausgebildeten Mathematik voraussetzt. Aber es war natürlich, dass das absichtliche Nachdenken gerade an diesem Puncte einsetzte. Denn diejenigen Vorstellungen, deren Inhalt das sinnlich Wahrgenommene ist, und deren Gesammtheit

uns das Schauspiel der äusseren Welt liefert, überwiegen an Klarheit und Beständigkeit diejenigen, welche sich lediglich auf die innere Gemüthswelt beziehen und fesseln daher am frühesten die Aufmerksamkeit, sobald sich eine solche zu bilden angefangen hat. Wie die Sprache, so hebt auch die Philosophie von der äusseren Welt an.

Damit aber diejenige Aufmerksamkeit auf die äussere Welt, welche zur Philosophie führt, sich erzeuge, ist es nöthig, dass der menschliche Geist sich in einem reich begabten und glücklich angelegten Volke bei einigen Individuen über die nächsten Sorgen für das Nothwendige und Angenehme des Lebens zu freier Musse erhoben habe. Nur dann wird jene Verwunderung entstehen, von der aus, wie Aristoteles richtig sagt, die Menschen jetzt, wie sonst zu philosophiren beginnen. Diese Verwunderung hebt nun zunächst bei den concreten, auffälligen Ereignissen und Veränderungen der äussern Welt an; würde aber nur in eine empirische Forschung hineinführen, wenn sie sich nicht von den einzelnen Veränderungen zu einer Verwunderung über die Veränderung selbst erhöbe. Erst das sich verwundernde Nachdenken über einen aus seinen einzelnen Complexionen, in denen er vorkommt, sich loslösenden Begriff ist der Anfang der Speculation. Und die ersten Spuren eines solchen Anfangs findet man bei den Ioniern.

Ethische und logische Reflexionen aber konnten erst später erwachen. So lange die väterliche Sitte, also auch die Meinung über das was löblich und schändlich ist, noch keiner heftigen Erschütterung ausgesetzt gewesen und dadurch ins Schwanken gerathen ist, werden Bestrebungen, durch absichtliches Nachdenken ein festes ethisches Urtheil zu finden, sich schwerlich erheben; denn die Philosophie verdankt, wie schon bemerkt, ihren Ursprung nicht einer bewussten Absicht. Logische Untersuchungen aber setzen ein längere Zeit hindurch geübtes Nachdenken und die dabei gemachten Erfahrungen über den Zusammenhang der Begriffe voraus. Logische Anordnung der Gedanken, alles, was Systematisirung heisst, klares Bewusstsein von der Tragweite der einzelnen Begriffe, analytisches und synthetisches Verfahren, Freiheit vom Einmengen der im gemeinen Denken unbewusst erzeugten Vorstellungen, u. s. f. darf man von diesen ersten Philosophen nicht erwarten, darum aber auch keine Fragen an sie stellen, die sie selbst noch nicht aufgeworfen haben. Die ersten Philosophen waren zunächst und vor allen Dingen empirische Naturforscher, denen sich bei ihrer Forschung einzelne speculative

Fragen aufdrängten, und die sie, so gut es ging, zu beantworten suchten, während ihnen die übrigen Probleme und deren Zusammenhang mit jenen Fragen noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen waren. — Uebrigens haben die empirischen Meinungen dieser Philosophen über die Welt nur insoweit Interesse für die Geschichte der Philosophie, als sie mit ihren Bestimmungen über die allgemeinen philosophischen Probleme zusammenhängen. Ihre astronomischen, physikalischen, biologischen Meinungen u. s. f. haben nur für die Geschichte dieser speciellen Wissenschaften Werth.

§ 8.

1. Thales,

geb. ca. 636, aus einem edlen Stamme Milet's entsprossen; Astronom, einer der sog. sieben Weisen; keine Schriften.

Nach dem Berichte des Aristoteles ist Thales der Anfänger derjenigen Philosophie, welche die Anfänge (ἀρχή, *principium*) aller Dinge nur in der Weise materieller Anfänge dachte. „Als Element (στοιχεῖον) und Anfang der Dinge setzte sie das, woraus alle Dinge sind und woraus sie zuerst entstehen und wohinein sie zuletzt vergehen, indem das Wesen (οὐσία) zwar beharrt, aber hinsichtlich seiner Zustände (πάθος) wechselt. Ueber die Menge und die Art dieses Anfangs stimmten diese ersten Philosophen nicht überein. Thales aber setzte das Wasser als ein solches Element, weshalb er auch aussprach, dass die Erde auf dem Wasser sei.“ (Arist. Met. 1, 3.).

Wie er gerade zu dieser Meinung gekommen sei, darüber sprechen die Alten selbst nur Vermuthungen aus. Aristoteles meint, Thales habe gesehen, dass die Nahrung von Allem feucht sei, dass auch das Warme aus diesem Feuchten entstehe und dadurch lebe, und endlich der Samen aller Dinge eine feuchte Natur habe, das Wasser aber sei der Anfang der Natur des Feuchten. (Arist. l. c. cf. Plutarch de pl. phil. 1, 3.). — Danach würde er geschlossen haben: Alles Feuchte ist Wasser, alle Dinge sind feucht, also alle Dinge sind Wasser. Andere weisen auf die alten Theologumenen vom Okeanos und der Thetys hin, und darauf dass die Götter beim Wasser (den Styx) schwören. Andere denken an die continuirliche und leicht sich umbildende Natur des Wassers. (Simplic. in Arist. phys. fol. 6, a.).

Philosophisch wichtiger, als die Frage, weshalb Thales gerade das Wasser zum Element aller Dinge gemacht habe, ist die andere: weshalb er und Andere auf eine solche Frage nach dem eigentlichen Wesen der Dinge gekommen sind und sich nicht bei dem gegebenen

Augenschein beruhigt haben. Auf die richtige Antwort leitet die Erklärung, welche Aristoteles vom Begriffe des Elements giebt. Man sieht die Dinge aus Anderem entstehen und in Anderes vergehen. Weil ihre eigne Qualität also nicht bleibend ist, kann sie nicht das sein, was sie wahrhaft sind, sie ist nur der vorübergehende Zustand einer andern Qualität. Die in diesem Wechsel beharrende Qualität ist die wahre, das eigentlich seiende Wesen der Dinge. Das Beharren derselben aber erkennt man daraus, dass dieselbe Qualität, aus welcher die Dinge entstanden sind, wieder bei ihrem Vergehen hervorkommt. Es tritt also hier die, wenn auch noch dunkle, Erkenntniss auf, dass das sich Verändernde, als solches, nicht das Seiende sein könne. Den Gedanken aber, welchen man hier schon hat finden wollen, dass das Wesen der Dinge das Allgemeine sei, und deshalb hätten die ersten Philosophen, indem sie nach dem Wesen der Dinge fragten, Ein Princip für Alles gesetzt, findet wenigstens Aristoteles noch nicht bei diesen ersten Physiologen, da er von ihnen berichtet, sie hätten die Menge der Anfänge nicht übereinstimmend angenommen. Auch würde hierin eine Reflexion liegen, die man jenen Alten schwerlich schon zutrauen darf. Denn erst bei dem logischen Streben, die Dinge nach Arten und Unterarten zu classificiren, geräth man auf die falsche Meinung, dass die specifischen Merkmale der Dinge nicht so wesentlich seien, als die allgemeinen, und setzt daher das Allgemeine als ihr Wesen.

Wichtig ist ferner die Angabe des Aristoteles, dass diese Anfänger der Philosophie noch nicht nach einer Ursache, welche den Wechsel der Zustände bewirke, gefragt, sondern nur die materiellen Ursachen (den Begriff des Elementes) in Untersuchung gezogen haben (l. c.). Dieser Angabe könnte es zu widersprechen scheinen, wenn derselbe vom Thales den Ausspruch berichtet, Alles sei voll Götter, und er geneigt ist, diesen Ausspruch auf die Annahme einer Weltseele zurückzuführen; oder wenn er berichtet, dass nach Thales der (Magnet-) Stein eine Seele habe, weil er das Eisen bewege (de anim. 1, 5. u. 2.). Allein die Seele wird hier noch nicht als ein von dem Materiellen unterschiedenes, selbständiges Princip aufgefasst, sondern als eine Eigenschaft der Materie: die Seele ist das Leben der Materie und dieses Leben zeigt sich am offenbarsten im Bewegen. Die Bewegung, das Leben kömmt unmittelbar dem Elemente selbst zu und ist nicht von einem Andern, das nicht Element wäre, als seiner Ursache bewirkt (Hylozoismus).

§ 9.

2. Anaximander,

aus Milet ca. 610—547; soll die Sonnenuhr erfunden, d. h. wahrscheinlich zuerst nach Griechenland gebracht und die erste geographische Karte angefertigt haben. Ueber seine specielleren naturphilosophischen Ansichten wird manches berichtet, das von culturhistorischem Interesse ist: das Schweben der cylinderförmigen Erde ohne Unterstützung; Bestimmungen über Grösse und Entfernung der Sonne und des Mondes; die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Wasser und der Menschen aus andersartigen Thieren, weil sie in der Kindheit einer langen Pflege bedürften u. s. w.; die erste philosophische Schrift.

Anaximander macht im Aufsuchen des Seienden zuerst den Schritt ins Uebersinnliche und ist der Erfinder eines des einflussreichsten metaphysischen Begriffs: des Stoffs oder der Materie. Um so mehr ist es zu bedauern, dass von seinen metaphysischen Annahmen nur so wenige Bruchstücke, bei Simplic. phys. fol. 6, a. fol. 32, b. und Aristoteles phys. 3, 4. aufbewahrt sind.

Als den Anfang und das Element der Dinge setzte er das Unendliche (τὸ ἄπειρον). Weder das Wasser noch ein anderes der sog. Elemente ist ihm der Anfang, sondern eine davon verschiedene unendliche Natur, aus der alle Himmel und die in ihnen befindlichen Welten werden. Woraus aber die Dinge entstehen, dahinein vergehen sie auch nothwendig, indem sie Strafe und Vergeltung für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit erleiden. Die Dinge entstehen aber (nicht durch eine qualitative Veränderung des Elementes, sondern) durch eine Ausscheidung der Gegensätze vermittelst der ewigen Bewegung. Die ersten Gegensätze sind das Warme und Kalte, das Trockne und Feuchte. Aus dem Einen werden die darin seienden Gegensätze ausgeschieden; das Unendliche aber umfasst und beherrscht Alles; es ist unsterblich und unvergänglich. Plutarch lässt den Anaximander von einem aus dem Ewigen stammenden Keime des Warmen und Kalten reden, der bei der Entstehung der Welt ausgeschieden sei (Euseb. praep. evang. 1, 8.). —

Während also Thales und Andere, die wieder auf seine Stufe in dieser Hinsicht herabsinken, das Element in einem sinnlich Gegebenen, wie Wasser, Luft, Feuer, suchen, übersteigt Anaximander das Sinnliche und setzt einen übersinnlichen Anfang, das Unendliche. Welche Bedeutung dieses Wort bei ihm haben müsse, kann man aus dem Gegensatze schliessen. Sind Wasser, Luft u. s. w. bestimmte Qualitäten, und wird geläugnet, dass Wasser u. s. w. das

Element sei, und dafür das ἄπειρον gesetzt, so muss es in der Bedeutung des qualitativ Unbestimmten gewonnen werden, wenn anders Anaximander ein Denker gewesen ist. Mit dieser Grundbedeutung kann sich dann leicht der Nebenbegriff des räumlich und zeitlich Unendlichen oder Unbegränzten verbinden. Auch das Motiv zu dieser Abänderung der Ansicht vom Elemente kann mit Wahrscheinlichkeit in einer richtigen Kritik der entgegenstehenden Ansicht gefunden werden. Wenn das Element des Thales, das Wasser, sich in Luft, Feuer, Erde verwandelt, und diese wiederum in Wasser vergehen, so kann ebenso gut jede dieser Qualitäten als Element gesetzt werden, da aus jeder die andern entstehen und in jede vergehen. Weil aber alle diese Qualitäten dazu das gleiche Recht haben, so muss es ihnen allen abgesprochen werden. Kann also keine sinnlich gegebene Qualität das Was des Seienden sein, sind alle nur Zustände der wahren Qualität, so ist diese überhaupt nicht im Sinnlichen zu finden. Es scheint also, dass das wahrhaft Seiende als das qualitativ Unbestimmte gedacht werden müsse, oder als ein solches, welches an sich keine bestimmte Qualität ist, aber alle werden kann. Hiermit geht der Begriff des Elementes in den des Stoffes über; denn dessen Begriff ist es eben, dass er als etwas gedacht wird, was an sich nichts Bestimmtes ist, aus welchem aber alles Bestimmte werden kann; und dies ist eben jener Hauptbegriff, welcher in der Geschichte der Philosophie eine wichtige, aber eben nicht heilsame Rolle gespielt hat. Wenn Alexander Aphrodisiensis berichtet, Anaximander habe eine mittlere Natur (zwischen Wasser und Luft) angenommen, so ist das offenbarer Missverstand. Es wäre sonst kaum zu begreifen, wie Plutarch ihn deshalb hätte tadeln können, dass er nicht gesagt habe: was das Unendliche sei. (cf. Mullach, fragm. phil. 1, p. 237.).

Von diesem qualitativ Unbestimmten kann man nun nicht mehr sagen, dass es sich in Anderes verwandle. Denn es bleibt stets als die unendliche Möglichkeit des Bestimmten Allem zum Grunde liegen, wie ja auch die unendliche Substanz des Spinoza, die mit diesem Unendlichen des Anaximander grosse Aehnlichkeit hat, sich nicht in die besondern Dinge verwandelt. Anaximander lässt daher die Gegensätze der sinnlichen Qualitäten aus dem Unendlichen ausscheiden, und zwar, wenn Aristoteles recht berichtet, die darinseienden. Dies kann zwiefach gedeutet werden; entweder sind die Gegensätze der Wirklichkeit oder der blossen Möglichkeit nach im Unendlichen. Aristoteles scheint der ersten Deutung gefolgt zu

sein. Denn er stellt das Gemisch des Empedokles und des Anaximander nebeneinander (Met. 12, 2. in welcher Stelle man kein Recht hat, hinter dem Worte *Ἀναξιμάνδρον* das Wort *ἄπειρον* zu ergänzen). Wäre diese Deutung richtig, dann würde Anaximander ein blosses Chaos gesetzt haben; sein Unendliches wäre ein blosses Aggregat schon vorhanden gedachter entgegengesetzter Qualitäten. Allein dieser Annahme steht entgegen, dass dieses Unendliche unsterblich und unvergänglich sein und Alles umfassen und regieren soll. Denn ein entmischtes Chaos ist kein Chaos mehr; es ist in der Entmischung, in der Ausscheidung der Gegensätze, verschwunden. Ist ferner, wie berichtet wird, die Bewegung, durch welche die Ausscheidung erfolgen soll, ewig, so kann ein Zustand der Mischung und ein darauf erst folgender der Entmischung nicht gesetzt werden; denn dann müsste man die Bewegung anfangen lassen. Endlich aber, wenn der Satz, dass die Dinge durch ihren Untergang die Strafe ihrer Ungerechtigkeit büssen, Sinn haben soll, so kann es nur der sein, dass ihr bestimmtes Dasein dem wahrhaft Seienden, dem Unendlichen, unangemessen ist; ihr Rückgang in das Unendliche oder qualitativ Unbestimmte ist daher gleichsam eine Strafe für diese ihre Unangemessenheit — ein Gedanke der namentlich in pantheistischen Systemen später häufig wiederkehrt. Wäre aber das Unendliche des Anaximander wirklich das Gemisch des Empedokles oder des *ὁμοῦ πᾶν* des Anaxagoras, so würde durch die Entmischung nur eine andere Ordnung des schon Daseienden bewirkt, ein Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten sich aber nicht ergeben. Daher ist es wahrscheinlich, dass Anaximander die Gegensätze des Kalten und Warmen u. s. w. nicht als wirklich, sondern nur als möglich in dem Unendlichen enthalten gedacht, wenn auch nicht mit deutlichen Worten ausgesprochen hat; da der deutliche Unterschied des Möglichen und des Wirklichen erst bei weiterer Ausbildung der Begriffe hervortritt.

Ebenso wie Thales kennt Anaximander noch keine Ursache der Bewegung, sondern denkt sein Unendliches als ewig und ursprünglich in Bewegung, ohne dass etwas Näheres darüber überliefert wäre, wie er sich die Ausscheidung der Gegensätze vermittelst der Bewegung gedacht habe. Diese Annahme aber der ewigen ursachlosen Bewegung entspricht ganz der reinen empirischen Auffassung des Vorhandenen. Denn eine Ursache ist überhaupt nie gegeben, sondern immer nur hinzugedacht. Die Frage aber, ob und wie ein solch ewiger Fluss der Veränderung möglich sei, wird von Anaximander noch nicht

aufgeworfen. Es gelingt ihm nur in einem Puncte einen speculativen Gedanken zu erfassen, dass nämlich als das wahre Was des Seienden nicht die sinnlichen Qualitäten gesetzt werden dürfen. Wenn er aber daraus zu schliessen scheint, dass also das Seiende an sich ein qualitativ Unbestimmtes oder Unendliches sei, so ist dieser Schluss falsch. Denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass das wahrhaft Seiende zwar von bestimmter, aber nicht sinnlich gegebener Qualität sei. Dieser Gedanke aber tritt erst viel später auf.

Ein Schüler des Anaximander soll Anaximenes aus Milet ca. 548 gewesen sein. Man erzählt von ihm, dass er die Luft als das Element gesetzt habe; diese sei der Art (γένος) nach unendlich, nach ihren Beschaffenheiten aber bestimmt. Wie unsre Seele, welche Luft sei, uns beherrsche, so umfasse auch Hauch und Luft die ganze Welt (Plut. de pl. phil. 1, 3.). Die Dinge aber entständen aus Verdünnung und Verdichtung der Luft (Simpl. phys. fol. 32.). Die hierin allein interessirende Angabe, dass die Luft unendlich sei, ist so unbestimmt gehalten, dass sie sich auf verschiedene Weise deuten lässt. Es ist aber nicht der Mühe werth, sich dabei aufzuhalten, da Anaximenes offenbar auf den philosophischen Standpunkt des Thales zurücksinkt, und, wenn er wirklich ein Schüler des Anaximander gewesen ist, die grosse Bedeutung des von diesem gemachten Fortschritts nicht verstanden hat.

§ 10.

3. Heraklitus,

stammt aus einem vornehmen Geschlecht in Ephesus ca. 503; der Dunkle genannt. Er hat eine Schrift *περὶ φύσεως* verfasst, deren erster Theil über das All, der zweite über Politik, der dritte über Theologie gehandelt haben soll; er legte sie im Tempel der Artemis nieder. Sokrates soll von diesem Buche gesagt haben, es erfordere einen delischen Schwimmer. Er scheint zahlreiche Anhänger, die Herakliteer, gefunden zu haben, die noch zu Plato's Zeiten blühten. Einer derselben, Kratylus, ist ein Lehrer Plato's gewesen.

Bei Heraklit findet sich zuerst ein etwas ausführlicher und zusammenhängender Versuch, von dem Begriffe des Elementes aus eine Weltanschauung zu construiren. Nicht wie Anaximander setzt er einen an sich unbestimmten Stoff, aus welchem durch Ausscheidung das Bestimmte sich sondert, sondern wie Thales und Anaximenes steht er noch auf der Stufe, wo man eine empirische Qualität als das eigentliche Was der Dinge ansieht, nur dass er anstatt des Wassers oder der Luft das Feuer, d. h. den warmen Hauch, als das

Element setzt, aus welchem Alles wird und in welches Alles zurückgeht. Aber er unterscheidet sich von jenen dadurch, dass er den ruhelosen, ewigen und ursachlosen Wechsel des Vorhandenen ausdrücklich betont, und ganz besonders dadurch, dass er den Widerspruch, welcher in dem Begriffe des sich Verändernden liegt, deutlich gewahrt und ausspricht.

In diesem Letzteren liegt die grosse Bedeutung, welche ihm in der Geschichte der Philosophie zukommt. Er hat das Problem der Veränderung gefunden.

Will man aber seine Anschauung unbefangen nachconstruiren, so hat man nicht von der Voraussetzung auszugehen, als ob Heraklit als das eigentlich Seiende das absolute Werden selbst gesetzt habe, ohne ein Element anzunehmen, welches sich in ewiger Umwandlung befindet. Damit würde man einen falschen Massstab an sein Denken legen. Historisch berechtigt nichts zu der Annahme, dass er selbst in dem Elemente des Feuers nur das Symbol des absoluten Werdens gesehen habe. Auch ist der Gedanke, dass nichts sei, was sich verändert, sondern eben nur der absolute Wechsel selbst das Seiende und Bleibende sei, dem natürlichen Zuge des Denkens so widerstreitend und in so hohem Grade abstract, dass er schwerlich einem so frühen Philosophen beigelegt werden kann, wenn nicht historisch zwingende Gründe vorhanden sind. Diese aber fehlen gänzlich. Vielmehr ist die allgemeine Weltanschauung des Heraklit in dem Satze zu finden: die Eine, Alles umfassende Welt hat weder einer der Götter noch der Menschen gemacht, sondern sie war immer, ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer, welches nach Mass sich entzündet und nach Mass erlischt. (Clem. Alex. Strom. 5. p. 599. B.). Die Welt ist aus Feuer erzeugt und verbrennt wieder nach gewissen Perioden den ganzen Weltlauf hindurch (Arist. phys. 3, 5. Diog. Laert. 9, 8.). Dieses Feuer ist aber nicht das sichtbare, flammende Feuer, sondern die warme Ausdünstung oder der warme Hauch. Denn als Princip setzt er die Seele, nämlich die Ausdünstung, aus welcher das Andere besteht, diese ist unkörperlich (weil ohne begrenzte Gestalt) und immer fliessend (Arist. de anim. 1, 2.). Aus diesem Feuer entsteht zuerst das Wasser, dieses wird zur Hälfte Erde, zur Hälfte aber warmer Hauch (πρηστήρ Clem. Al. l. c.). Daher ist dieser Wechsel ein Weg nach oben und ein Weg nach unten und diese beiden Wege sind ein und derselbe (Hippol. Ref. Haer. 9, 10. Diog. L. 9, 8.). Indem nun das Feuer herabsteigend zu Wasser und Erde wird und aus diesen wieder der warme Hauch hinaufsteigt

und zwar auf ein und demselben Wege, entsteht ein Gegenlauf (ἐναντιοτρόπη, ἐναντιοδρομία), und in diesem liegt der Grund der Entstehung der Dinge (Diog. L. 9, 7. Stob. Ecc. 1, p. 58.). Dieser Gegenlauf wird als der Krieg bezeichnet, welcher der Vater und König aller Dinge ist (Hippol. Ref. Haer. 9, 9. Diog. L. 9, 8.). Deshalb tadelt Heraklit den Homer wegen seines Wunsches, dass unter Göttern und Menschen der Krieg aufhören möge, denn die Dinge hätten eben aus Kampf und Streit ihre Entstehung (Plut. Is. et Osir. 48.).

Weil nun Alles durch Streit entsteht, aber sich dennoch Zusammenstimmung in den Dingen zeigt, so entsteht aus dem Entgegengesetzten die schönste Harmonie und das Widerstreitende ist zuträglich (Arist. Eth. Nic. 8, 2.), und das Eine, welches mit sich selbst streitet, stimmt zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Lyra (Plat. Symp. p. 187.).

Diese Umwandlung von Allem in Feuer und des Feuers in Alles (Plut. de εἰ ap. Delph. 8.); so dass Alles Eins und Eins Alles wird, hätte consequent so vorgestellt werden sollen, dass alle Stadien dieser Umwandlung zugleich vorhanden wären; jedes einzelne Gebilde aber niemals dasselbe bleibe, sondern in stetem Wechsel in ein anderes übergehe. Allein dagegen scheint der Begriff des Elementes selbst zu fordern, dass es sich zu gewissen Zeiten in seiner eignen Qualität unverhüllt zeigt; denn sonst kommt es nicht zu Tage, dass es eben das ist, woraus Alles entsteht und wohinein Alles vergeht. Ist nicht periodisch Alles Eins, d. h. Feuer, so wird nicht offenbar, dass eben das Feuer Element ist. Aus diesem Grunde ist es also mit der Anschauung des Heraklit verträglich, dass er eine periodische Weltverbrennung und damit einen Kreislauf des Werdens gelehrt hat, wie Aristoteles und Diogenes Laertius unzweifelhaft bezeugen.

Dieser Wechsel, das Werden, ist nun nicht allein unaufhörlich und ewig, sondern er umfasst auch Alles. Alles geht dahin und nichts bleibt. Die Dinge sind wie ein Strom, und in denselben Strom kann man nicht zweimal hineingehen (Plat. Cratyl. p. 408 A. Diog. L. 9, 8.). Denn denen, die in dieselben Ströme hineingehen, fliesst immer anderes und anderes Wasser zu (Euseb. Praep. Ev. 15, 20.). In dieselben Ströme gehen wir hinein und nicht hinein, wir sind und sind nicht (Heracl. Alleg. Homer. p. 443.). Bei der Betrachtung also des unaufhörlichen Werdens, in welchem Alles ohne Ausnahme begriffen ist, drängt sich dem Heraklit der Gedanke beiläufig auf, dass das Werdende ein in sich selbst Widersprechendes

ist, indem ihm entgegengesetzte Bestimmungen beigelegt werden müssen. Es ist zwar das, was es ist, aber zugleich sein eignes Gegentheil, es muss ihm sowohl das Sein als auch das Nichtsein zukommen. Heraklit sieht also wohl den Widerspruch und er spricht ihn deutlich aus, aber er fühlt ihn noch nicht als solchen; darum behält er ihn unbedenklich bei, ohne sich zu bemühen, ihn zu vermeiden oder ihn zu lösen.

Diese Grundansicht, dass Alles fliesst, beruht aber nicht etwa auf einer die Erfahrung überfliegenden Speculation, sondern spricht eben nur die reine Erfahrung selbst aus. Denn, wie Heraklit sagt, die Menschen verstehen dieses ewig seiende Gesetz (λόγος) nicht, weder ehe sie es gehört haben, noch wenn sie es zuerst hören, trotzdem dass darin nur das wirkliche Verhalten der Dinge ausgedrückt liegt (Hippol. Ref. Haer. 9, 9.). Aber davon liegt der Grund nur in ihrem ungebildeten Denken. Denn schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen, und die Ohren derer, welche rohe Seelen haben (Sect. Emp. ad. Math. 7, 126.) und es entgeht ihrer Wahrnehmung, dass Alles ewig bewegt wird (Arist. phys. 8, 3.). Es ist also nicht ein Mangel der Sinne, sondern an Aufmerksamkeit; es liegt daran, dass sie rohe Seelen haben, wenn die Menschen diesen ewigen, Alles umfassenden Wechsel nicht wahrnehmen.

Diese unaufhörliche Umwandlung, dieser ewige Kreislauf aller Dinge wird aber nicht etwa durch eine Ursache bewirkt, sondern Alles geschieht nach der εἱμαρμένη, dem *fatum* (Diog. L. 9, 7.) d. h. nach einer einmal vorhandenen unabänderlichen Vorherbestimmtheit, die eben ohne allen weiteren Grund da ist. (Diese Heimarmene aber ist weder mit dem Zufall noch mit der Nothwendigkeit zu verwechseln. Denn der Zufall schliesst nicht die Möglichkeit des Andersseins aus, und es hat nur Sinn vom Zufall zu reden, wo Einiges eine Ursache zu haben scheint, Anderes aber nicht. Auch die Nothwendigkeit drückt eine Ursächlichkeit aus, denn sie beruht auf dem Zwange; wo aber Alles nach einer einmal vorhandenen Regel geschieht, da ist die Möglichkeit des Widerstandes gegen dieselbe ausgeschlossen. Freilich wird das *fatum* sofort als Nothwendigkeit gefühlt, sobald der Wunsch entsteht, dass etwas anders sein möchte. Die Begriffe der εἱμαρμένη und der ἀνάγκη gehen also in einander über.) Dieser Satz nun, dass Alles nach dem *fatum* geschieht, ist auf dem empirischen Standpuncte des Heraklit vollkommen consequent. Denn, wie schon bemerkt, das eine Veränderung bewirkende Eingreifen des Einen in das Andere ist nicht gegeben,

sondern nur hinzugedacht, weil schon dem gemeinen Denken es als widersinnig erscheint, dass etwas von selbst sich in sein eignes Gegentheil verwandeln solle. Hält man sich dagegen streng an das wirklich Gegebene, so wird eben nur ein Wechsel ohne Ursache wahrgenommen. Und nimmt man mit Heraklit daran keinen Anstoss, dass dieses absolute Werden ein sich selbst aufhebender Widerspruch ist, so hat man gar keinen Grund, etwas zu setzen, das in den einmal vorhandenen Gang des Werdens eingreife und ihn abändere. Der thatsächliche Gang dieses unabänderlich bestimmten Werdens ist nun der Gegenlauf der Dinge oder das Entstehen derselben aus dem Widerstreite. Dieser Widerstreit drückt nicht den logischen Widerspruch aus, welcher in dem absoluten Werden liegt, sondern ruht nur auf der empirischen Wahrnehmung, dass das Vorhandene aus dem Entgegengesetzten, welches in der ἐναντιοτρόπη zusammentrifft, sich bildet. Der Erfolg desselben ist aber ein vernünftiger. Daher wird das Feuer, das Eine, selbst als ein vernünftiges, allwissendes gedacht (Sect. Emp. ad. Math. 7, 127. Hippol. R. H. 9, 9. 10.). Die Heimarmene ist die Vernunft (λόγος), welches aus dem Gegenlaufe die Dinge bildet (Stob. Ecl. 1, p. 58.). Hierin liegt jedoch nicht der Gedanke, dass etwa eine göttliche Vernunft den Lauf der Dinge nach ihren Zwecken absichtlich gestalte; sondern weil empirisch das ewige Werden einen vernünftigen Erfolg hat, indem aus dem Widerstreitenden die schönste Harmonie, dieser Kosmos, sich ergiebt, so wird die Vernünftigkeit des Erfolges auf das ewig Werdende oder auch auf die Vorherbestimmtheit als Eigenschaft übertragen. Ist nun aber das ewig lebende Feuer, oder der warme Hauch, welcher die Seele, d. h. das Leben des Ganzen ist, vernünftig, so folgt weiter, dass Allem Vernunft beiwohnt (Stob. term. 3, 84.). Denn Alles ist ja nur eine verschiedene und vorübergehende Gestaltung des Einen. Am meisten aber wird demjenigen Vernunft eignen, was sich in dem Stadium der trocknen Ausdünstung befindet; denn dann ist es eben in der Qualität des vernünftigen Feuers. Daher ist die trockne Seele die weiseste und beste. Der trunkne Mann aber wird von einem Knaben geführt und weiss nicht, wohin er geht, weil er eine nasse Seele hat. (Stob. term. 5, 120.).

Aus dieser Weltansicht ergiebt sich für die Menschen die Lebensregel, der allgemeinen Vernunft des Ganzen zu folgen. Der Verständige muss an der Allem beiwohnenden Vernunft eben so fest und noch fester halten, als die Stadt am Gesetze, denn alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen ernährt. Nur so

weit man an der gemeinsamen Vernunft festhält, ist man in der Wahrheit, sobald man aber individuell denkt, in der Unwahrheit. (Stob. term. 3, 84. Sect. Emp. Math. 7, 133.). In diesem Sinne ist auch wohl das Wort zu deuten, dass unsre Seelen, so lange wir leben, gestorben und in uns begraben sind, aber wieder aufleben, wenn wir sterben (Sect. Emp. Pyrch. Hyp. 3, 230.), denn für die Seelen ist das Wasser der Tod (Clem. Alex. Strom. 6, p. 624.). Während des Lebens in dem feuchten Körper ist nämlich die Seele, die trockne Ausdünstung, nicht in dem ihr angemessenen Zustande und kann daher auch nicht vollkommen vernünftig denken.

Wenn nun Alles nach einem *fatum* geschieht, dessen Erfolg das Vernünftige ist, so ist das Beste für den Menschen die εὐαρέστησις (Clem. Alex. Strom. 2, p. 417.), d. h. die ruhige Zufriedenheit mit dem Schicksal; diese wird durch die σωφροσύνη, das besonnene, verständige Verhalten, erworben. Denn dass den Menschen das wird, was sie wollen, ist nicht das Bessere (Stob. term. 3, 83. 84.). —

In diesen Ansichten Heraklit's liegen die Keime vieler Meinungen, welche im Verlaufe der Geschichte oftmals wiederkehren. Besonders ist das Wesentliche des bei den Stoikern und in neuerer Zeit weiter ausgebildeten sog. Pantheismus schon darin enthalten. Alles ist ein ewiges, durchgängiges Werden, in welchem es in sein Gegentheil übergeht und aus demselben zu sich zurückkehrt. Diesem Werden wird dann sofort der Begriff des Lebens untergeschoben und das Ganze daher als ein ewiges Leben vorgestellt, in welchem nichts Todtes ist. (Man begeht damit eine offenbare Erschleichung; denn zwar ist jedes Leben ein Werden, aber nicht alles Werden darum ein Leben; und jedes Todte wird zwar als ein Ruhendes, Starres vorgestellt, aber nur dasjenige Ruhende ist todt, was vorher gelebt hat.) Dieses Leben ist endlich ein vernünftiges, weil das empirisch Vorhandene (zum grossen Theile wenigstens) nach einem vernünftigen Zwecke eingerichtet zu sein scheint, aber es ist nicht von einer selbstbewussten Vernunft verursacht, sondern dem Werdenden selbst wohnt ursprünglich Vernunft bei. Hier tritt also die im neuern Pantheismus so stark betonte immanente Zweckthätigkeit zuerst hervor. Diese allgemeine Weltvernunft ist dann auch die Regel für das Denken und Wollen der einzelnen menschlichen Vernunft. Das Wahre und Gute ist das Allgemeine; die Besonderheit ist der Grund des Unwahren und Schlechten. So lange daher die Vernunft im Menschen individuell ist, d. h. während ihres Lebens im Leibe, ist sie nothwendig mit Irrthum und Schlechtigkeit behaftet. Trotzdem,

dass man den logischen Widerspruch in dem Begriffe des Werdenden erkennt, wird diese Ansicht festgehalten, weil sie dem rein aufgefassten empirischen Thatbestande entspricht und wird als eine die gewöhnliche menschliche Ansicht an tiefer Weisheit weit überflügelnde mit stolzem Selbstbewusstsein und, wie es scheint, absichtlich mit dunklen Worten vorgetragen. Kurz Heraklit ist im Alterthume, was etwa Fichte, Schelling und Hegel in neuerer Zeit sind. —

§ 11.

Diese ältesten ionischen Philosophen haben das mit einander gemeinsam, dass ihr Denken durch das vorhandene Schauspiel der Veränderung in Bewegung gesetzt ist, dass sie aber noch nicht nach einer Ursache der Veränderung fragen, (oder diese erklären wollen) sondern nach dem, was dem Veränderlichen, als das Seiende und Bleibende zum Grunde liegt. Dabei überragen Anaximander und Heraklit die übrigen in verschiedener Hinsicht. Jener macht die Entdeckung, dass das wahrhaft Seiende nicht das sinnlich Gegebene sein könne; dieser die andere: dass der Begriff des Veränderlichen durch widersprechende Bestimmungen gedacht werden muss. Während nun aber der Begriff des Stoffes, der qualitätslosen Materie, für den späteren Gebrauch in der Geschichte der Philosophie gleichsam fürs Erste zurückgelegt wird, scheint der Gedanke, dass Alles fliesst und dass dies Fliessende eben das Seiende ist, wie er bei Heraklit hervortritt, der Speculation sofort einen kräftigen Antrieb gegeben zu haben. Denn ein besonnenes Denken kann sich bei diesem Begriffe nicht beruhigen, mag die Erfahrung ihn noch so sehr aufdrängen und mag er auch noch so sehr ausgeschmückt werden. Etwas, das ohne Ursache in sein eignes Gegentheil übergeht, und ebenso sich aus demselben wiederherstellt, um rastlos wieder ein Anderes zu werden, kann man im wahrhaft wachen Denken nicht als das Seiende setzen, denn es muss in ein und demselben Gedanken sowohl als seiend, als auch als nicht seiend gedacht werden; wie Heraklit selbst ausspricht. Der vollen Strenge nach kann man nicht einmal von einem Was sprechen, welches sich verändert, da eben das, als was man es denken möchte, in demselben Denken wieder verneint werden muss. (Hätte also, beiläufig gesagt, die Geschichte der Philosophie sich hier in stetigem Fortschritte entwickelt, so hätte Heraklit den qualitativ unbestimmten Stoff des Anaximander als das ewig Werdende setzen müssen, nicht aber das Feuer.) Die Annahme eines sich ursachlos continuirlich Verändernden bietet also keine wirkliche

Erkenntniss dar; denn ihr Grundbegriff hebt sich selbst auf. Es ist damit nur erst ein Problem gefunden, welches gelöst werden muss, wenn man zu wirklicher Erkenntniss gelangen will. Zur Lösung dieses Problems aber ist es der erste Schritt, dass man den Widerspruch verneint. Im Gegensatze zu Heraklit, welcher gesagt hatte: Wir sind und sind auch nicht, muss gesagt werden, das was ist, kann nicht nicht sein; oder von dem Seienden müssen alle Bestimmungen fern gehalten werden, welche von ihm ein Nichtsein aussagen würden.

Diesen ersten Schritt haben die Eleaten, insbesondere Parmenides gethan; sie sind aber wegen der Fehler, die sie selbst dabei begingen, nicht über diesen ersten Schritt hinausgekommen. — Der Anfang der eleatischen Philosophie ist freilich nicht aus einem directen Gegensatze gegen Heraklit entstanden, da Xenophanes älter ist, als jener. Vom Parmenides jedoch, dem Hauptrepräsentanten dieser Philosophie, vermuthet man, dass er sich speciell gegen Heraklit in Gegensatz gestellt habe. Wenn auch diese Vermuthung vielleicht auf schwachen Gründen beruht, so ist doch der allgemeine Gegensatz des Parmenides gegen die ionische Philosophie des Werdens unläugbar.

B. Die eleatische Philosophie.

§ 12.

1. Xenophanes,

aus Kolophon, soll in Zankle, Katanea und Elea gelebt haben, ca. 538; jünger als Pythagoras, älter als Heraklit; schrieb Elegien zur Verspottung der Götterlehre des Hesiod und Homer, trug auch seine eigne Ansicht in Versen vor. Die wenigen von ihm erhaltenen echten Bruchstücke, bei Sextus Empiricus, Simplicius und Clemens Alexandrinus, sind meistens theologischen Inhalts. Ausserdem finden sich über ihn kurze Angaben bei Aristoteles.

Xenophanes tadelt den Hesiod und Homer, dass sie Alles, was bei den Menschen für Schimpf und Tadel gilt, den Göttern beilegen, denn die meisten Thaten, welche sie von diesen erzählen, seien ungerechte: Diebstahl, Ehebruch, Betrug. Er hält es für ebenso gottlos zu sagen, dass die Götter entstanden seien, als dass sie vergingen, denn auf beide Weise folge, dass sie gar nicht seien; und er verspottet endlich den heidnischen Anthropomorphismus. Denn der eine Gott sei weder an Gestalt, noch an Gedanken den Sterblichen gleich; ganz sieht und ganz hört er. Immer bleibt der Gott

in demselben (Zustande), nicht bewegt, noch geziemt es sich ihm, von einem zum andern Ort sich zu bewegen. — Aristoteles aber berichtet, Xenophanes habe, auf den ganzen Himmel sehend, gesagt: das Eine sei der Gott. (Met. 1, 5.).

In diesen Aussprüchen zeigt sich zunächst der ethische Unwille darüber, dass dem höchsten Gegenstande der Verehrung Böses beigelegt wird, und man sieht hier den ersten Anfang einer ernsten Polemik gegen das Heidenthum. Sodann aber liegt darin die theoretische Wahrheit, dass dem, was entsteht und vergeht, das Sein nicht zukomme. Aus welchen Gründen aber Xenophanes das Seiende als Eins gesetzt habe, ist nicht bekannt, wenn nicht vielleicht die von Aristoteles berichteten Worte: der ganze eine Himmel (d. h. Welt) sei der Gott, mit der Polemik gegen den Polytheismus zusammenhängen. Wenn man wegen dieser Ansicht die Eleaten in Bausch und Bogen als die ersten Pantheisten bezeichnet, so hat das bei Xenophanes einigen Grund, ist aber in Bezug auf Parmenides durchaus falsch, wie sich später ergeben wird.

In einigen bei Sextus Empiricus adv. Math. 7, 49. 110. aufbewahrten Versen scheint Xenophanes endlich den Menschen ein deutliches Wissen über die Götter und die Welt abzusprechen und ihnen nur ein Meinen zuzuschreiben. Allein es liegt darin kein zwingender Grund, ihm deshalb Skepticismus schuld zu geben, da dieser Ausspruch auch so aufgefasst werden kann, dass das Wissen sich auf das Seiende, das Meinen aber auf das Werdende bezieht. Hierüber redet deutlicher das Haupt der eleatischen Philosophie.

§ 13.

2. Parmenides,

stammte aus einem vornehmen Geschlecht Elea's, ca. 503, schrieb ein Werk über die Natur in Versen, von dem ziemlich hinreichende Bruchstücke bei Sextus Emp., Simplicius und Clemens Alex. aufbewahrt sind. Er soll in hohem Alter mit seinem Schüler Zeno nach Athen gekommen und dort auch mit dem noch jungen Sokrates zusammengetroffen sein. Wegen seines Charakters und seiner Weisheit stand er in hohem Ansehn.

Im Anfange seines Gedichts über die Natur befiehlt ihm die Göttin (der Weisheit) sowohl das reine Herz der überzeugenden Wahrheit, als auch die menschlichen Meinungen, die keine Ueberzeugung gewähren, zu erkennen, aber bei dieser Forschung sich nicht von der sinnlichen Wahrnehmung, sondern von der prüfenden Vernunft leiten zu lassen. Der falsche Weg aber, vor welchem die

Weisheit warnt, ist der Satz: dass das Nichtsein sowohl nicht ist, als auch nothwendig ist, denn das Nichtseiende kann man nicht erkennen, noch sagen. Solche Meinung gehört den unwissenden und blinden Menschen an, welche das Sein und das Nichtsein für dasselbe und für nicht dasselbe halten. Vielmehr muss man sagen und denken, dass *Seiendes ist, denn das Sein ist; dass aber das Nichts nicht ist.* Das Sein aber ist unentstanden und unvergänglich, ganz, einartig und unbewegt. Es war nicht und wird nicht sein, denn jetzt ist es zumal ganz, ein ungetheiltes (ξυνεχές). Denn wer soll es erzeugt haben, woher soll es vermehrt werden? Man kann nicht sagen, noch denken, dass es aus Nichtseiendem entstanden sei, oder vermehrt werde; denn man darf nicht denken, noch sagen, dass es nicht sei. Welche Nothwendigkeit sollte es auch später oder früher aus dem Nichts hervorgebracht haben? Daher muss es entweder gänzlich sein oder gar nicht; denn aus dem Seienden könnte nichts anders, als es selbst entstehen. Wäre es aber entstanden, dann wäre es nicht, auch nicht, wenn es erst zukünftig sein würde. Das Seiende kann auch nicht vom Seienden getrennt und durch die Welt zerstreut sein, noch auch zusammengesetzt werden. Denn ganz ist es sich selbst gleich, nicht hier mehr und dort weniger, ganz ist es voll des Seienden. Unbewegt in den Grenzen grosser Fesseln ist es ohne Anfang, ohne Ende; denn Entstehen und Vergehen hat die wahre Ueberzeugung von ihm weit weg getrieben. Deshalb ist es auch nicht unvollendet (ἀτελεύτητον, unendlich). Denn es ist keines bedürftig; wäre es unendlich, so bedürfte es Alles. Aber weil es vollendet ist, ist es einer wohlgerundeten, überall gleich schweren Kugel vergleichbar.

In diesen Aussprüchen liegen hauptsächlich folgende Sätze: dem Nichts kann auf keine Weise das Sein beigelegt, das Nichtseiende darf also nicht als seiend gedacht werden. Dagegen muss von dem Seienden jede Bestimmung entfernt gehalten werden, die von ihm ein Nichtsein aussagen würde; also alles Entstehen und Vergehen oder Werden, alle Verschiedenheit der Zeit und des Ortes, alle Bedürftigkeit oder aller Mangel, daher auch alle Vermehrung und alle Unendlichkeit (denn das Unendliche ist niemals vollendet, es fehlt ihm immer etwas). Da nun das Seiende allein ist, das Nichtseiende aber nicht ist, so ist das Seiende nothwendig Eins (Arist. Met. 1, 5.). Worin aber Parmenides die Nothwendigkeit, das Seiende als nur Eins und nicht vieles zu denken, gesehen habe, ist nicht mit voller Sicherheit aus den Ueberlieferungen zu ersehen.

Der allgemeine Grund, den man ihm wohl zuschreibt, und der von vielen Andern gebraucht wird, dass nämlich, wenn das Seiende als ein Vieles gedacht würde, von ihm eine Negation ausgesagt werden müsse, weil jedes der Vielen das Andere nicht ist, findet sich nicht in den überlieferten Fragmenten. So viel man aus diesen sieht, scheint Parmenides die Vielheit des Seienden deshalb geläugnet zu haben, weil ihm sonst räumliche Prädicate, wie Hier- und Dortsein zugeschrieben werden müssten, und darin ein Nichtsein liegt, denn das Hierseiende ist nicht dort; ob er auch gemeint hat, dass dann der Raum, das Leere, also Nichtseiende, als seiend gedacht werden müsse, ist nicht ersichtlich.

Auf die Frage aber: was ist das Seiende? antwortete Parmenides: das Sein ist. Ist nämlich das Sein Eins, so kann nichts Anderes, sondern nur es selbst, das Sein, sein. Denn setzt man etwas Anderes, als das Sein selbst, als seiend, so scheint eine Verschiedenheit zwischen dem Sein und dem Was zu entstehen, also eine Mehrheit, und damit ein Nichtsein. Daher darf auch endlich keine Verschiedenheit zwischen dem Sein und seinem Gedachtwerden zugelassen werden. Dasselbe, sagt Parmenides, ist das Denken und das wovon es der Gedanke ist; denn ohne das Seiende, in welchem es (das Denken) ausgesprochen ist, kann man das Denken nicht finden; denn es giebt nichts und wird nichts geben ausser dem Seienden. Das Nichtsein kann nämlich nicht erkannt werden. Was also erkannt wird, ist das Seiende. Der Gedanke des Seienden muss aber mit dem Seienden dasselbe sein, weil er sonst Nichtseiendes wäre, und das Nichtsein ist nicht. —

Was aber die Sterblichen vom Werden und Vergehen, vom Sein, das auch nicht ist, von Veränderung des Orts, Wechsel der Farbe u. s. w. reden, das ist trügerischer Wortschmuck, sterbliche Meinungen. Solche blosse Meinungen trägt Parmenides im zweiten Theile seines Gedichtes vor. Von diesem aber ist nur Weniges bekannt, und dieses Wenige auch von geringerem Interesse. Zwei Formen (*μορφαί*), Licht und Finsterniss, werden aufgestellt, zwischen denen die Gottheit, der Eros, steht, welche Alles beherrscht. Wenn Aristoteles sagt, Parmenides habe das Warme auf die Seite des Seienden, das Kalte auf die des Nichtseienden gestellt (Met. 1, 5.), so berichtet er schwerlich nach dem Sinne des Eleaten.

Bemerkenswerther ist die hier unter andern auftretende Meinung, dass nach der Natur der Mischung des menschlichen Körpers auch das Denken sich richte (Arist. Met. 3, 5.), und dass das Wahrnehmen

und Denken dasselbe sei (Theophr. de Sens. 3.). Diese Meinungen nämlich, (welche aber schwerlich dem Parmenides als seine eigne ernstliche Ansicht zugeschrieben werden dürfen, da er selbst der sinnlichen Wahrnehmung ausdrücklich die Vernunft entgegenstellt), bezeichnen die unterste Stufe der Psychologie, oder den naiven Materialismus. Da die Empirie zeigt, dass körperliche Zustände Einfluss auf das Denken haben, so hält man den Körper für das Denkende, und es kömmt auf dessen Zustände an, wie man denkt und gesinnt ist. —

§ 14.

Dem Parmenides gebührt der Ruhm, den Begriff des absoluten Seins entdeckt zu haben. Da das Seiende ohne Widerspruch nicht als nicht seiend gedacht werden kann, so müssen alle Begriffe, die eine Negation ausdrücken, von ihm verneint werden. Dass aber auch das bloss Relative insofern eine Negation ausdrückt, als es nur in der Beziehung auf Anderes besteht, und ohne dieses nicht ist, scheint Parmenides nicht mit derselben Deutlichkeit durchgehends erkannt zu haben, wie weiter unten sich zeigen wird. Ferner tritt bei ihm zuerst der Unterschied des Wissens und des blossen Meinens deutlich hervor. Nur das Seiende kann gewusst werden, nicht aber das Nichtseiende. Alle Begriffe also, in welchen der Widerspruch des Seins und Nichtseins enthalten ist, fallen in das Reich der trügerischen Meinung, geben aber keine Erkenntniss. Die von den früheren Philosophen entdeckten Begriffe des Elementes, des Stoffes, des ewigen Werdens mussten also für ihn ihrer Würde, als eines Wissens, verlustig gehen; denn in ihnen bleibt der Widerspruch stecken, dass das Seiende ist und zugleich nicht ist; so lange also kein Weg gefunden ist, sie von ihrem innern Widerspruch zu erlösen, gehören sie der blossen Meinung, nicht der Erkenntniss an.

Dieser Begriff des absoluten Seins aber ist so schwer in seiner Strenge festzuhalten und so leicht zu verletzen, dass Parmenides selbst schon wider ihn gefehlt hat. Schon sein Satz: das Sein ist, muss verworfen werden. Denn das Sein ist ein leerer Begriff, welcher sich auf das bezieht, was ist. Es kann also nicht gesagt werden: das Sein selbst ist, denn damit wird ein relativer Begriff absolut gesetzt. Ferner ist es unmöglich, das Denken in irgend einem Sinne als mit dem absolut Seienden identisch zu setzen. Möchte auch das Denken, oder vielmehr dessen Inhalt, als ein absolut adäquates Bild des Seienden angesehen werden (was ohnehin nicht angeht),

so bleibt Bild und Sache stets zweierlei; und das Denken selbst ist vollends kein Sein, sondern ein Geschehen. Endlich aber folgt aus dem Begriffe des absolut Seienden nicht der verhängnissvolle Satz, dass das Seiende nur eines ist. Denn aus der Annahme, dass Vieles ist, und jedes der Vielen absolut ist, folgt nicht, dass in das Was dieser Vielen eine Negation dadurch hineinkomme, dass eines nicht das andere ist. Denn diese Negation liegt nur in unserm Denken, welches die Vielen mit einander vergleicht und auf einander bezieht, und dabei urtheilt, eins sei nicht das andere, und dieses sei nicht da, wo jenes ist. Das sind Negationen, welche das Was des Seienden nicht im mindesten angehen. Auf dieser Verwechslung bloss logischer mit realen Prädicaten ruht aber nicht allein alle Meinung, dass der Monismus und Pantheismus Wissenschaft und Wahrheit sei, als auf ihrem letzten Fundamente, sondern sie zieht sich auch, wie sich im weiteren Verlaufe zeigen wird, durch die Hauptsysteme der griechischen Philosophie als eins der Haupthindernisse hindurch, um deretwillen sie die Entdeckung wirklicher Erkenntniss verfehlt haben. —

§ 15.

3. Zeno von Elea,

ca. 464. Schüler des Parmenides, der erste Dialektiker, schrieb in Prosa; auch ausser seinem philosophischen Scharfsinn berühmt wegen seiner Vaterlandsliebe und seiner Standhaftigkeit in der Vertheidigung der Freiheit gegen den Tyrannen Nearchus.

Nachdem Parmenides die Lehre von dem einen absolut Seienden gefunden hatte, suchte Zeno sie durch apagogische Beweise zu stützen, indem er darzuthun versuchte, dass jede andere Annahme auf unlösbare Widersprüche führe. Nach Plato's Bericht (Phaedr. p. 261. E.) hat er vorzüglich zeigen wollen, dass man ein und dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als ruhend und bewegt denken müsse. Die von Simplicius (Phys. 30. p. 130 B.) und Aristoteles (Phys. 6, 9.) aufbewahrten Beweise des Zeno betreffen die Begriffe der Materie und der Bewegung und sollen darthun, dass beide ohne Widerspruch nicht vollziehbar sind. Dem Sinn nach sind sie folgende:

1. Wenn Vieles ist, so ist dasselbe sowohl endlich als unendlich. Denn es ist gerade so viel, als es ist, nicht mehr und nicht weniger, eine endliche Anzahl. Dennoch aber ist es unendlich; denn zwischen die vielen Seienden muss (um sie auseinander zu halten) immer etwas

Anderes eingeschoben werden, und zwischen das Eingeschobene von neuem wieder etwas und sofort ins Unendliche.

Zeno scheint also zu meinen, dass das viele Seiende in ein ungetrenntes Eins zusammenfallen müsse, wenn nichts Trennendes dazwischen ist. Dieses Trennende muss aber etwas Seiendes sein, denn Nichts kann nicht trennen. Es ist dies ein Trugschluss, der darauf beruht, dass man die psychologische Bedingung, unter der wir Vieles uns als getrennt vorstellen, als reale Bedingung für das Vielsein des Realen auffasst.

2. Wenn das Seiende keine Grösse hat, so ist es nicht. Denn was keine Grösse hat, kann, wenn es zu einem Andern hinzugesetzt wird, diesem keine Grösse geben; was aber hinzugesetzt nicht vergrössert, und hinweggenommen, nicht verkleinert, ist gleich Null. Hat es aber eine Grösse, so kann es getheilt werden, jeder Theil hat wieder eine Grösse und kann abermals getheilt werden und sofort ins Unendliche. Was aber aus unendlich vielen Theilen besteht, die alle eine Grösse haben, ist unendlich gross. Sind die letzten Theile des Zusammengesetzten also ohne Grösse, so sind sie gleich Nichts, haben sie aber eine Grösse, so sind sie unendlich gross, weil sie aus unendlich vielen Theilen bestehen, obgleich sie unendlich klein sein sollen. — Hierin hat man die erste Aufstellung des Problemes der Materie, d. h. des ausgedehnten Realen, das noch immer die Naturphilosophie drückt.

3. Wenn der Ort ist, so muss er wieder irgendwo sein, also in einem Orte; da das ins Unendliche geht, so ist kein Ort. Dieser Beweis setzt die gewöhnliche Meinung voraus, dass das Seiende irgendwo sein müsse; was nirgends ist, ist nicht.

Berühmter sind die vier Beweise, welche den Begriff der Bewegung als widersprechend darthun sollen.

1. Das Bewegte muss immer die Hälfte seines Weges erreicht haben, ehe es das Ende desselben erreichen kann. Da dies von jedem Theile seines Weges gilt, so muss es ins Unendliche immer erst die Hälfte eines Weges, auch des unendlich kleinen, erreichen. Die Bewegung kann also nicht anfangen; (denn im Anfange der Bewegung liegt schon ein Bewegt werden, also das Durchlaufen eines wenn auch unendlich kleinen Raumes.

2. Der schnelle Achilles kann die langsame Schildkröte nicht ergreifen, denn ehe er dahin kommt, wo die sich fortbewegende Schildkröte ist, hat diese sich schon weiter fortbewegt, und so fort ins Unendliche.

3. Wenn der Pfeil sich bewegt, so ist er in jedem Momente an einem bestimmten Orte; das Sein aber in diesem Orte ist ein Ruhen in demselben. Also ruht der fliegende Pfeil, obwohl er fliegt.

4. Wenn in einem Stadium zwei Längen sich nach entgegengesetzter Richtung bewegen, so durchlaufen sie in derselben Zeit die einfache Länge (in Bezug auf das Stadium) und die doppelte Länge (in Bezug auf einander).

Der letzte dieser Beweise ist ein offenbarer Trugschluss. Will man aber versuchen, die drei ersten aufzulösen, so bleibt immer der Widerspruch zurück, dass das Bewegte an zwei Orten zugleich gedacht, oder eine Succession ohne Zeit gesetzt wird.

Diese Widersprüche, welche in den Begriffen der Materie, — des ausgedehnten Realen — und der Bewegung liegen, sind entweder nicht beachtet, oder man hat sich bei einer falschen Zurückweisung, wie die des Aristoteles, beruhigt; oder man hatte ein dunkles Gefühl derselben, und nahm dann entweder an, dass es gewisse Grenzen der menschlichen Erkenntniss gäbe, wenn man auch nicht deutlich wusste, wo sie liegen; oder man erklärte Materie und Bewegung für blosse Erscheinung und gerieth auf den Weg des Idealismus, oder endlich man benutzte sie nebst andern Schwierigkeiten, um den Skepticismus zu begründen. In der neuern Zeit ist ihre Bearbeitung durch Herbart am beachtenswerthesten.

§ 16.

4. Melissus,

aus Samos, ca. 444; als Staatsmann und Philosoph von grossem Ansehn; hat Samos als Nauarch gegen die Athener vertheidigt. Bruchstücke seiner in Prosa geschriebenen Schrift *περὶ τοῦ ὄντος* hat Simplic. fol. 19 sq. aufbewahrt.

Melissus trägt die Ansichten des Parmenides in einer mehr logischen Redaction vor, weicht aber in einem Puncte von ihm ab. Sein Beweis, dass das Seiende nicht entsteht, lautet: Wenn Nichts ist, so kann von demselben, als von einem Seienden, nicht geredet werden. Wenn aber etwas ist, so ist es entweder werdend oder immer seiend. Ist es werdend, so wird es entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden. Aber es ist weder möglich, dass aus einem Nichtseienden etwas wird, weder ein Seiendes überhaupt, noch insbesondere das einfach Seiende; noch aus dem Seienden, denn so wäre es ja, und würde nicht. Also ist das Seiende nicht werdend, folglich ist es immer. — Hiergegen streitet später Aristoteles

und sucht das Werden durch den Unterschied des möglich Seienden und wirklich Seienden zu retten. —

Die Einheit des Seienden sucht Melissus aus dessen Unendlichkeit zu beweisen. Da das Seiende nicht geworden ist, so hat es keinen Anfang und da es nicht vergänglich ist, auch kein Ende; folglich ist es unendlich. Aus dieser zeitlichen Unendlichkeit wird auch die räumliche gefolgert: Wie es immer ist, so muss es auch immer an Grösse unendlich sein, denn was nicht ganz (Alles) ist, kann auch nicht immer sein. (Der Grund dieser Behauptung wird nicht angegeben). Wenn es aber unendlich ist, so ist es Eins. Denn zwei Unendliche kann es nicht geben, weil sie an einander eine Grenze hätten. — Wegen dieser Schlüsse wird Melissus von Aristoteles mit Recht getadelt. Ob aber Aristoteles dem Melissus mit Recht auch den Vorwurf macht, dass er das Seiende in den Rang der Materie gestellt habe, ist sehr fraglich. Denn im Begriff der Materie liegt nothwendig die Beziehung auf das, was aus ihr wird. Hätte Melissus also das eine Seiende als den Stoff des Vielen gedacht, so wäre er damit gänzlich aus dem eleatischen Denken herausgefallen. Denn bei Parmenides ist die Brücke zwischen dem Einen und dem Vielen offenbar ganz abgebrochen, das Werdende wird aus dem Seienden gar nicht erklärt. —

Trotzdem aber, dass das eine Seiende unendlich gross ist, ist es doch nicht körperlich, weil es sonst Theile hätte und nicht eins wäre. (Aehnlich behauptet später Spinoza, dass die unendlich ausgedehnte Substanz nicht theilbar sei.)

Vorzüglich bemerkenswerth ist, dass hier der Begriff des Unendlichen mit dem des absolut Seienden zuerst in Verbindung gebracht und dass das Unendliche, trotzdem, dass es niemals zusammengefasst werden kann, dennoch als ein Ganzes, eine Totalität, gedacht wird. Hierin liegt der offenbare Widerspruch, dass das, was stets unvollendet ist, als ein All gedacht wird, dem nichts hinzugedacht werden darf. Diese Verwirrung zwischen dem Absoluten, Unendlichen, Ganzen, welche Melissus begonnen hat, kehrt öfter wieder und ist eine Hauptstütze für den Pantheismus.

Endlich ist noch zu bemerken, dass Melissus den Gedanken ausspricht, dass wenn es Vieles gäbe, es ebenso ewig und unveränderlich sein müsse, als das eine Seiende, ein Gedanke, welcher der folgenden mechanischen Naturphilosophie zum Grunde liegt.

§ 17.

Eine dem Aristoteles beigelegte Schrift *de Xenophane, Zenone et Gorgia*, richtiger: *de Melisso, Xenophane et Gorgia*, giebt zwar die Lehre der Eleaten nicht ganz treu wieder, ist aber dennoch beachtenswerth, weil sie das Eine mit der Gottheit identificirt. Das Eine oder der Gott kann weder aus Gleichem noch aus Ungleichem entstanden sein; aus jenem nicht, denn von dem Gleichen kann ebenso gut gesagt werden, dass es erzeugt habe, als dass es erzeugt sei; aus diesem nicht, denn dann müsste Nichtseiendes aus dem Seienden entstanden sein, Schwächeres aus Stärkerem, Schlechteres aus dem Bessern u. s. f. Das Seiende kann ferner weder unendlich noch endlich, weder bewegt noch unbewegt gedacht werden. Denn das Nichtseiende ist unendlich, da es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende hat; das Seiende kann aber mit dem Nichtseienden nichts Gleiches haben. Das eine Seiende kann aber auch nicht endlich sein, weil Begränzung nur stattfinden kann, wenn Mehreres ist. Ebenso ist es mit der Bewegung; das Nichtseiende ist unbewegt; von Bewegung kann aber nur die Rede sein, wenn mehreres ist, denn eins muss sich zum andern bewegen. — Hierin liegt der höchst wichtige Gedanke, dass Begriffe, die ein Verhältniss ausdrücken, vom Seienden als solchem nicht ausgesagt werden dürfen.

Ausserdem findet sich noch ein in der späteren Theologie viel gebrauchter Beweis für die Einheit Gottes. Wenn Gott das Beste von Allem ist, so muss er Einer sein, denn wenn zwei oder mehrere wären, so wäre er nicht mehr das Stärkste und Beste von Allem; da ein jeder von den vielen ebenso wäre. Das aber ist Gott und Gottes Macht, zu herrschen und nicht beherrscht zu werden. Wären aber mehrere gleiche, so könnte er nicht Alles, was er wollte, denn er hätte keine Macht über die ihm Gleichen.

Aus dieser Identificirung des ὄν und ἕν mit dem θεός und aus der falschen Deutung der bei Plato und Aristoteles befindlichen eleatischen Aussprüche, dass Alles eins ist, oder dass das All eines ist (ἕν πάντα ἐστὶ, ἕν εἶναι το πᾶν, ἕν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα Theaet. 180. Parmen. 128. Arist. Met. 3, 4.) hat sich das als Schiboleth des Pantheismus geltende ἕν καὶ πᾶν gebildet. Parmenides nennt das eine Seiende nicht Gott. Denn wo die Welt des Werdens und der Vielheit gänzlich in das Reich der trügerischen Meinung verwiesen wird, kann auch der Gottesbegriff im Wissen keinen Platz haben. Daher tritt bei Parmenides auch erst im zweiten Theile seiner Schrift, wo er die trügerischen Meinungen der Menschen erzählt, der Dämon

auf. In der gewöhnlichen Auffassung der Sätze, dass eins Alles und Alles eins ist, werden diese beiden Begriffe Eins und Alles gleichwerthig gesetzt. Das „Alles“ wird als seiendes gedacht und eben so das Eine, und beides nun in einem traumartigen Denken ineinander gewirrt, während bei Parmenides der Begriff der Allheit, welcher ohne Vielheit nicht zu denken ist, in den Bereich der trügerischen Meinung, der Gedanke des einen Seienden aber zum Wissen gehört, also beide entschieden auseinander gehalten werden. Wenn aber Parmenides den Begriff des *πᾶν* auf sein Seiendes bezieht (z. B. *νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν ξυνεχές*), so drückt er damit offenbar nur die Verneinung des Getheilten oder Theilweisen aus. Von einem Werden des All aus dem Einen oder des Einen aus dem All aber, mag man es als ein zeitliches oder unzeitliches fassen, ist dem Parmenides zu reden unmöglich. —

§ 18.

So sehr die Unterscheidung des Meinens von dem Wissen der richtige Ausdruck des Bekenntnisses war, dass man von demjenigen nicht wirkliche Wissenschaft besitze, was man nicht in widerspruchslosen Begriffen zu erkennen vermöge, und so sehr es Pflicht des Philosophen ist, diesen Unterschied aufrecht zu erhalten, so lange und so weit er noch nicht im Stande ist, seine Meinungen über Gott, Welt und Menschen zu einem wirklichen Wissen zu erheben, so hat doch diese Unterscheidung schon bei den Eleaten und später bei Plato und dessen Nachfolgern insofern schädlich gewirkt, als man aus Missverstand glaubte, es läge in der objectiven Natur der werdenden Welt selbst, dass sie nur ein Gegenstand des Meinens sein könne. So lässt noch der Neuplatoniker Jamblichus den Pythagoras sagen: Von dem seiner Natur nach nicht Wissbaren sei es auch unmöglich eine Wissenschaft zu erdenken; dieses seiner Natur nach nicht Wissbare ist aber eben das Veränderliche (de pythag. vit. 29, 159 sq.). Daher dachte man nicht daran, dass der in der Veränderung liegende Widerspruch auflösbar sein könne, und konnte sich deshalb auch nicht bemühen, Wege zu dessen Auflösung aufzusuchen, sondern begnügte sich, den Widerspruch bloss zu vermeiden, indem man das Seiende von dem Werdenden, das Wissen von dem Meinen scharf trennte, und allen ursachlichen Zusammenhang zwischen dem Seienden und dem Werdenden aufhob.

Nun aber ist es eben das Ziel des metaphysischen Denkens, die Möglichkeit zu begreifen, wie sich aus dem Seienden ein Geschehen

und Werden ableiten lässt, oder das zum Wissen zu bringen, was jene als trügerische Meinung bei Seite liessen. Dieses Ziel aber verlor man jenes Missverstandes wegen aus den Augen und überliess sich allerlei phantastischen Meinungen von der wirklich gegebenen Welt um so leichtsinniger, als man an der Möglichkeit eines wirklichen Wissens von derselben verzweifelte. Diese Meinungen der früheren Philosophie wurden dann aber bei ihren Nachfolgern, bei denen jene scharfe Unterscheidung des Seins und des Werdens, des Wissens und des Meinens sich wieder verwischte, der Stoff, den man, als eine von den berühmten Vorgängern entdeckte Einsicht, weiter verarbeitete, als wäre es ein wirkliches Wissen. —

Die Nachwirkungen der eleatischen Philosophie zeigen sich zuerst in geringerem Maasse bei einigen Philosophen, welche die Bestrebungen der alten Ionier fortzusetzen und mit Hülfe des einen eleatischen Satzes von der Unveränderlichkeit der Qualität des Seienden und unter Ignorirung der übrigen die Naturphilosophie auf einer dadurch veränderten Basis weiter zu führen strebten.

C. Die nacheleatische Naturphilosophie.

§ 19.

1. Empedokles,

aus Agrigent, von vornehmen Geschlecht, ca. 444, berühmter Arzt und Rhetor. Schriften: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί.*

Der Zusammenhang des Empedokles mit der früheren ionischen Naturphilosophie zeigt sich darin, dass er auf die Lehre von den Elementen zurückgeht, indem er zu den drei Elementen, von denen Thales, Anaximenes und Heraklit je eins gesetzt hatten, die Erde als das vierte hinzufügt. Bei ihm tritt damit die bis in die neuern Zeiten hineinlebende Lehre von den vier Elementen zuerst hervor.

Während aber die alten Ionier ihr jedesmaliges Element die Formen der andern annehmen und Wasser sich in Erde, Luft, Feuer u. s. f. verwandeln liessen, bleibt bei Empedokles jedes Element unverändert, was es ist. Denn nach ihm giebt es kein Entstehen (*φύσις*), noch Vergehen, sondern bloss Mischung und Trennung des Gemischten; dies, sagt er, nennen die Menschen Entstehen (Plut. pl. phil. 1, 30.). Denn die sind Thoren, welche vermeinen, dass etwas entstehe, was vorher nicht da war, und dass etwas gänzlich vergehe (Plut. adv. Colat. 12.). Vielmehr thut sich bald ein alleiniges Eins aus dem Mehreren zusammen und bald entsteht durch Trennung

Mehreres aus dem Eins; das Entstehen und Vergehen der Dinge geschieht daher zwiefach. Sie entstehen und vergehen durch das Zusammentreten und vergehen und entstehen durch die Trennung. Inwiefern nun aus Vielem Eins und aus Einem Vieles wird, insofern werden die Dinge; inwiefern aber dieser Wechsel niemals aufhört, insofern sind sie immer in einem unbewegten Kreise (Simpl. phys. f. 34. a.) (Das Einzelne ist also in einem unaufhörlichen Wechsel begriffen, aber das Ganze ist unbewegt, d. h. unveränderlich, denn unveränderlich ist es eben diese continuirlich sich trennenden und mischenden Elemente und wird weder vermehrt noch vermindert.) Es ist nicht an einer Stelle leer und an der andern voll; denn woher sollte dem Ganzen eine Vermehrung kommen, oder wohin sollte es sich verlieren, da nichts leer ist? Vielmehr indem die Elemente durcheinander laufen, entsteht immer ein Anderes, aber immer Aehnliches (Simpl. l. l.).

Es verbindet sich in dieser Grundansicht des Empedokles also offenbar das Streben der alten Ionier, die gegebene Welt zu erklären, mit dem eleatischen Satze von der Unveränderlichkeit der Qualität des Seienden. Wer die Wahrheit dieses Satzes anerkannte und doch nicht, wie die Eleaten, alles Wissen von der gegebenen Welt aufgeben wollte, musste, von ihnen abweichend, nicht Ein Seiendes, sondern viele Seiende setzen, und konnte den gegebenen Wechsel der Dinge nicht aus einer qualitativen Veränderung, sondern kaum anders als aus einem mechanischen Zusammensein und Nichtzusammensein oder aus Ortsveränderung des Seienden zu erklären suchen; wenigstens war dies der zunächst sich darbietende Gedanke, so lange nicht tiefere Untersuchungen über die Causalität angestellt waren. Und wie fern diese dem gewöhnlichen Gedankenkreise liegen, zeigt noch ein grosser Theil unsrer heutigen Naturphilosophie, welcher noch immer diese allgemeine Grundansicht des Empedokles und der hierin mit ihm übereinstimmenden Atomiker die bequemste zu sein scheint.

Der Begriff der Causalität aber war von den bisherigen Philosophen noch gar nicht in Untersuchung gezogen; die Ionier kennen nur ein absolutes Werden, die Eleaten nur ein absolutes Sein. Empedokles selbst soll nach dem Bericht des Aristoteles der erste gewesen sein, welcher ausser seinen vier materiellen Principien, die Liebe (φιλότης) und den Streit (νεικός) angenommen habe (de gen. et corr. 1, 1.); von welchen Beiden er sagt, dass die Welt niemals leer sei (Hippol. Ref. Haer. 7, 29.). Wenn man hiernach

annimmt, dass bei Empedokles zuerst das Bedürfniss hervortrete, nach einer von den Elementen (oder auch von dem an sich unbestimmten Stoffe) verschiedenen Ursache der Veränderung zu fragen, so kann man allerdings einen plausibeln Grund dafür anführen, dass bei ihm sich dies Bedürfniss geltend macht. Denn während die Ionier die Veränderung empirisch als eine dem Elemente oder dem Stoffe ohne weiteres inwohnende Beschaffenheit auffassen, setzt Empedokles seine Elemente als qualitativ unveränderlich; er scheint also nach einer ausser ihnen vorhandenen Ursache der vorhandenen Veränderung fragen zu müssen. Allein dagegen spricht das Beispiel der, später zu erwähnenden, Atomiker, welche die Ortsveränderung ihrer Elemente nicht von einer Ursache bewirkt sein lassen, obwohl sie dieselben auch als unveränderlich denken. In den vorhandenen Fragmenten scheint auch nichts zu nöthigen, ihm die bewusste Annahme, dass Liebe und Streit die Ursachen der Mischung und Entmischung seien, zuzuschreiben. Die Ausdrücke: bald komme durch Liebe Alles in Eins zusammen, bald werde durch den Hass des Streits jedes getrennt u. dgl., können eben sowohl nur eine dichterische Beschreibung der Zustände der Mischung und Entmischung sein. Hiermit stimmen auch besser die Angaben der späteren Berichterstatter: Simplicius lässt ihn die beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen auf Streit und Liebe und diesen Gegensatz auf die Einheit der Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*) reduciren (Phys. fol. 43 a.). Aehnlich sagt Stobaeus, das Eine sei die Nothwendigkeit, deren Materie seien die Elemente, deren Formen Streit und Liebe (Ecl. phys. 1, p. 60.). Hippolyt lässt ihn die Veränderung aus Einem in Vieles gemäss des Streits und die aus Vielem in Eins gemäss der Liebe die Nothwendigkeit nennen (Ref. Haer. 7, 29.). Diese Nothwendigkeit bei Empedokles scheint aber nur die Heimarmene des Heraklit zu sein, die Bestimmtheit des Geschehens ohne alle Causalität. Warum nämlich bald der Zustand des Streits, bald der der Liebe eintritt und der eine überwiegt, davon giebt Empedokles durchaus keinen Grund an; es ist einmal so. Und selbst der Vorwurf, den Aristoteles ihm macht, dass nach ihm die Liebe nicht immer, wie es doch ihre Natur sei, einige, sondern auch trenne, und der Streit ebenfalls sowohl einige, als trenne (de gen. et corr. 2, 6.), scheint darauf hinzuweisen, dass Empedokles Liebe und Streit nicht als nach ihrer bestimmten Qualität wirkende Principien gefasst hat, die ausser den Elementen in Wirklichkeit als andere Realitäten vorhanden wären, sondern als

eine dichterische Beschreibung der Vorgänge der Vereinigung und Trennung. Noch viel weniger aber darf daran gedacht werden, dass Empedokles die Ursache des Geschehens in der verschiedenen Qualität der Elemente selbst gefunden, und daraus die Vorgänge in der Welt erklärt hätte. Luft und Feuer z. B. hätten wegen ihrer Leichtigkeit immer oben sein müssen, er aber liess die Elemente sich mischen, wie es sich gerade traf (Arist. Phys. 2, 4.). —

Nach dem schon angeführten Satze, dass die Welt niemals von Liebe und Streit leer sei, wäre es consequent gewesen, wenn Empedokles die Einigung und Trennung in Liebe und Streit als einen ewigen Wechsel dergestalt beschrieben hätte, dass niemals eine völlige Einigung oder Trennung der Dinge einträte, sondern Mischung und Entmischung zugleich ewig vorhanden wären. Allein er scheint doch einen Zustand der völligen Einigung, also einen Zustand der Ruhe, gesetzt zu haben, wo Alles ohne Ausnahme eins, eine runde Kugel (*σφαῖρος* oder *σφαιρόν*) ist, und wo deshalb der Streit draussen steht (Arist. Met. 3, 4. Simplic. phys. f. 272 b.). Wenn dann wieder der Streit zu herrschen anfängt, werden alle Glieder des Gottes erschüttert (Simpl. l. l.). Allein ausser dieser Inconsequenz darf man ihm die andere nicht aufbürden, dass er den Zustand der völligen Ruhe als den ersten gedacht habe, aus dem die durch den Streit hervorgebrachte Bewegung die Trennung bewirkt habe. Denn er sagt ausdrücklich: als aber diese zusammengingen, stand der Streit am äussersten Ende (Arist. phys. 8, 1.). Das ἕν oder die völlige Einigung entsteht also aus dem Nichtzusammensein. Daher ist vielleicht auch die Annahme eines völligen Einssein nur auf Rechnung der dichterischen anschaulichen Darstellung zu schieben.

Im Einzelnen treten bei ihm als für die Folge bedeutend etwa noch diese Ansichten hervor. Den Wechselverkehr der Dinge unter einander liess er durch Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*) der einen in die Poren der andern geschehen (Plat. Men. p. 76. c. — Plut. qu. nat. 19, 3.), eine Ansicht, die sich bis in die Gegenwart hineinzieht. — Seine psychologischen Meinungen zeigen einen naiven Materialismus. Die Seele besteht aus allen Elementen, und Gleiches wird nur durch Gleiches wahrgenommen: durch Erde schauen wir Erde, durch Wasser Wasser, durch Aether Aether, durch Feuer Feuer, durch Liebe die Liebe, durch Streit den Streit (Arist. de anim. 1, 2. 6.). Deshalb ist ihm auch der Sitz des Denkens, das er noch nicht von der Wahrnehmung unterschied, vor allem im Blute, weil in diesem die Elemente mehr als in den andern Theilen des Körpers gemischt

sind (Theophr. de sens. 10.). Im Herzen wälzt sich am meisten den Menschen der Gedanke; denn das Herzblut ist den Menschen der Gedanke (Stob. Ecl. phys. 1, p. 1026.). Man sieht hier den materialistischen Ursprung des Satzes: dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, welcher noch heute bei vielen Antimaterialisten *ex professo* für ein Palladium der höchsten Interessen gilt.

Ein anderer Gedanke des Empedokles dagegen, dass die einzelnen Gebilde, z. B. die Knochen, nach bestimmten Proportionen der Elemente sich zusammensetzen, scheint von Aristoteles und auch wohl von Neueren etwas zu hoch angeschlagen zu sein. Jener sieht darin, dass Empedokles von der Wahrheit gezwungen das Wesen der Dinge in den Begriff gesetzt habe (de part. an. 1, 1.).

Seine übrigen speciellen physikalischen Meinungen sind von keinem philosophischen Interesse und seine Vorstellungen von der Seelenwanderung, die er von den Pythagoreern, und seine Verwerfung des heidnischen Anthropomorphismus, die er von Xenophanes aufgenommen zu haben scheint, bieten nichts besonders Eigenthümliches dar.

§ 20.

2. Die Atomiker.

Leukippus, aus Elea, oder Abdera, oder Milet, von dessen Lebensumständen nichts bekannt ist, und sein Freund Demokritus aus Abdera, ca. 460—357. Diesem werden viele Schriften, darunter der grosse und kleine Diakosmos, viele Reisen und reiche empirische Kenntnisse nachgerühmt.

Bei den Atomikern tritt nicht, wie bei Empedokles, ein deutlicher Zusammenhang mit den alten Ioniern hervor, da ihre Elemente der Dinge nicht mehr, wie bei jenen, von einer sinnlich gegebenen Qualität, Feuer, Wasser u. s. f., sondern übersinnlicher Art sind; sie stehen daher speculativ höher.

Nach dem Berichte des Aristoteles glaubte Leukippus Lehren zu haben, die in Uebereinstimmung mit den Erscheinungen weder das Entstehen noch Vergehen, noch die Bewegung und die Menge des Seienden aufhoben. Hierin stimmte er mit den Erscheinungen überein; mit denen aber, welche das Eine setzten, darin, dass keine Bewegung sei ohne das Leere, dass das Leere aber ein Nichtseiendes sei und dass vom Seienden nicht ein Nichtseiendes sei; denn das wahrhaft Seiende sei ein ganz volles Seiende. Aber dies Seiende sei nicht eins, sondern unendlich an Menge und unsichtbar wegen

der Kleinheit seiner Masse. Diese aber bewegten sich im Leeren, (denn ein Leeres gäbe es) und bewirkten durch Zusammensetzung Entstehen und durch Trennung Vergehen; ein Thun und Leiden aber komme ihnen zu, inwiefern sie aufeinander träfen. Aber aus dem wahrhaft Einen werde keine Menge und aus dem wahrhaft Vielen kein Eins, sondern das sei unmöglich (de gen. et corr. 1, 8.).

Hieraus kann man mit ziemlicher Sicherheit auf die Gründe schliessen, welche den Leukippus und Demokritus zur Aufstellung ihrer Lehre von den Atomen bewogen. Da sie sich mit empirischer Naturforschung beschäftigten, wie dies namentlich von Demokrit bekannt ist, so konnten sie unmöglich der eleatischen Ansicht zustimmen, dass Alles, was man von der gegebenen Welt aus sagen könne, leere Namen und trügerische Meinungen seien, und ebenso wenig der andern, dass das Seiende nur eines sei. Dem Naturforscher drängen sich die Begriffe, mit denen er das Gegebene zu denken nicht umhin kann, mit zu grosser Gewalt und Beständigkeit auf, als dass er sie als ungültige wegwerfen könnte, auch wenn er sie im logischen Denken nicht ohne Widerspruch zu vollziehen vermag, und nicht minder macht sich ihm die Unmöglichkeit fühlbar, die vorhandene disparate Vielheit des Wirklichen auf eine wirklich einfache Einheit zurückzuführen, oder aus einer solchen die gegebene Vielheit zu erklären. Die entgegengesetzten Meinungen wird der wahre Naturforscher immer für Träumereien halten. — Die Atomiker sind hiermit die Entdecker des wahren metaphysischen Satzes, dass die gegebene Vielheit der Dinge auf eine ursprüngliche, nicht gewordene, Vielheit des wahrhaft Seienden hinweiset. Wenn sie nun dabei den eleatischen Satz, dass das Seiende als solches qualitativ unveränderlich ist, festhielten, so mussten sie nothwendig eine Vielheit unveränderlicher realer Wesen setzen.

Nun aber war ihnen, wie die Consequenz es forderte, nicht das vorhandene sinnlich Wirkliche das wahrhaft Seiende, sondern sie unterschieden zwei Arten (*ἰδέαι*) der Erkenntniss, eine wirkliche und eine dunkle (Sext. Emp. ad. Math. 7, 135. sq.). Diese letztere ist die sinnliche, durch welche man nicht einsieht, wie etwas in Wahrheit ist, sondern nur, wie der Körper afficirt wird. Süss, bitter, warm, kalt u. s. f. ist etwas nicht *φύσει*, sondern *νόμῳ*; auch die Wahrnehmung ein und desselben bleibt nicht constant, sondern ist veränderlich (Arist. Met. 3, 5. Diog. L. 9, 72.) Sie machen also einen Unterschied zwischen der subjectiven Empfindung und der objectiven Beschaffenheit des Seienden. Waren ihnen auf diese Weise

die gegebenen qualitativen Eigenschaften der Dinge zu subjectiven Zuständen geworden, so schienen dagegen die quantitativen Eigenschaften der Dinge (Grösse, Gestalt u. s. w.) als objective Merkmale übrig zu bleiben. Deshalb sprechen sie dem Seienden eine verschiedene Qualität ab. Nach Aristoteles sollen sie Allem nur Eine Natur beigelegt haben, als ob jedes Einzelne z. B. Gold wäre (de coelo 1, 7.). Nach Plutarch haben sie ihrem realen Wesen alle Qualität abgesprochen (*ἄποιοι* adv. Colot. c. 8.). Die gegebenen, ohnehin veränderlichen, Grössen und Gestalten der Dinge aber konnten sie ebenso wenig, wie die gegebenen Qualitäten derselben, für das wahrhafte Ursprüngliche ansehen, da die Theilbarkeit der Körper sie als zusammengesetzt erkennen liess. Sie mussten also nach den ersten Theilen dieser Zusammensetzung suchen, diesen aber, da ihnen die Objectivität der quantitativen Eigenschaften noch unbezweifelt geblieben war, Grösse und Gestalt lassen, und diese für absolut unveränderlich, also für untheilbar erklären. Als die wahrhaft seienden Elemente der Dinge setzen sie daher: der sinnlichen Wahrnehmung wegen der Kleinheit unzugängliche, absolut untheilbare, qualitätslose, verschieden gestaltete und verschieden schwere Atome in unendlicher Anzahl (Arist. l. c.). Diese sind ihnen das *κυρίως ὄν* oder das *δέν* (Plut. adv. Colot. 4.). Ausser diesem Vollen, Soliden (*στερεόν*) oder dem wahrhaft Seienden nahmen sie um der Bewegung willen, ein *μη ὄν*, das *μηδέν* oder das Leere, an und behaupteten nun, wie es scheint im Gegensatz gegen die Eleaten, dass das Nichtseiende ebenso wohl sei, wie das Seiende. Die Eleaten hatten nämlich von ihrem *μηδέν*, das sie als absolutes Nichts fassten, behauptet, dass es nicht sei, von ihm könne gar nicht geredet werden. Die Atomiker aber verstehen unter ihrem *μηδέν* den leeren Raum (der ja auch an sich abgesehen von dem Seienden nichts ist), und müssen diesen als einen für sie nothwendig gültigen Begriff festhalten, weil, wenn keine leeren Zwischenräume zwischen den absolut harten Atomen sind, keine Möglichkeit der Bewegung vorhanden ist. Eben diese Gültigkeit dieses Begriffs, der, wie sie wohl wissen, nichts Seiendes ausdrückt, scheinen sie nun aus sprachlicher Unbeholfenheit durch den Satz haben ausdrücken wollen, dass das Nichtseiende ebenso wohl sei, als das Seiende. Denn beide Begriffe hatten sie, um auf ihre Weise das Vorhandene zu begreifen, auf gleiche Weise nöthig, sie konnten das Leere so wenig entbehren als das Volle. —

Diese Atome sind ihnen nun im Leeren in ewiger Bewegung, ohne dass diese eine Ursache hätte. Indem sie bei der Bewegung

aneinanderstossen, entsteht ein Wirbel, in welchem sie auf alle mögliche Weise durcheinanderkreisen. Dabei sondert sich das Aehnliche zusammen, wie beim Schütteln von Getreidekörnern. Indem sich also die gleich schweren Atome sammeln, fliegen die leichteren in die äussere leere Umgebung davon; jene aber bilden ein kugelförmiges System, das, wie eine Haut, mancherlei Körper in sich enthält. Die einzelnen Körper sind Aggregate von Atomen, und sind je nach Gestalt, Ordnung und Lage dieser Atome von einander verschieden. Die einzelnen Atome endlich sind nicht unmittelbar aneinander (noch weniger wird an Durchdringung gedacht), sondern lassen Poren zwischen sich zurück, in welche andere Atome ein und ausströmen (Diog. L. 9, 31. Arist. Met. 1, 4.). Solcher Welten von Atomen aber giebt es unendlich viele, von den mannigfaltigsten Arten und Zuständen (Hippolyt. Ref. Haer. 1, 13.).

Ihre psychologischen Ansichten sind noch äusserst roh. Die Seele besteht aus Feueratomen und diese sind rund. Sie fassen nämlich die Seele vor Allem als Princip der Bewegung der lebendigen Körper, und daher denken sie sich dieselben als aus runden Atomen bestehend, weil diese sich am leichtesten bewegen und also auch andere am leichtesten in Bewegung setzen (Arist. de an. 1, 2.). Die Entstehung der Wahrnehmung und des Denkens aber suchen sie durch Bildchen (*εἴδωλα*) anschaulich zu machen, welche von den Dingen ausfliessen und in die Poren anderer Dinge einfliessen (Plut. de pl. phil. 4, 8.). Daher hängen auch Gemüthsbewegungen und Willenszustände von dem zufälligen Eintreten solcher Bildchen ab; ja auch der Glaube an Götter soll durch das Erscheinen solcher, grosser und übernatürlicher, wohl- oder übelthätiger Bilder entstanden sein (Sext. Emp. adv. Math. 9, 19.).

Die einzelnen ethischen Sätze, welche von Demokrit aufbewahrt sind, laufen sämmtlich auf einen besonnenen Eudämonismus hinaus. Die *εὐϑυμία* oder *εὐεστώ* ist der ruhige, geordnete Zustand der Seele, die nicht von Furcht, Aberglauben oder andern Passionen erschüttert wird (Diog. L. 9, 45.).

§ 21.

Obwohl die Ansicht der Atomiker der Empirie möglichst nahe zu bleiben sucht, so ist sie doch keine empirische, sondern eine speculative. Freilich sagt Aristoteles vom Demokrit, dass er das Erscheinende für das Wahre ausgegeben habe (de anim. 1, 2.), dagegen aber berichtet Diogenes von ihm das authentische Wort: nach

dem wahren Sein wissen wir nichts, denn die Wahrheit ist in der Tiefe (9, 72.). Und dieses Wort stimmt auch mit der ganzen Anlage des Systems besser zusammen. Denn dieses ruht auf den speculativen Gedanken, dass das wahrhaft Seiende unveränderlich das ist, was es ist, und dass die sinnlich gegebenen qualitativen Eigenschaften der Dinge (die secundären Qualitäten Locke's, die Materie der Erscheinung bei Kant) nicht objective Qualitäten der Dinge, sondern subjective Zustände sind, welche durch die verschiedenen quantitativen Eigenschaften (Gestalt, Lage, Bewegung u. s. f.) bewirkt werden.

Aber freilich ist diese Speculation in den ersten Schritten hängen geblieben und verunstaltet sich weiterhin durch die gröbsten Fehler. Ueber den ersten von den Eleaten richtig bestimmten Begriff des absoluten Seins hinaus machen die Atomiker nur die eine fernere Entdeckung, dass die Mannigfaltigkeit des Gegebenen auf ursprünglich vieles Seiendes hinweist. Ihre ferneren Sätze aber sind ohne allen Werth, weil sie durch den Grundfehler bedingt sind, dass sie die realen Wesen als ausgedehnte Atome denken, die trotz ihrer Ausdehnung dennoch untheilbar, also auch absolut undurchdringlich sein sollen. Dadurch werden sie gezwungen, alles Geschehen auf blosse Bewegungen im Raume zu reduciren. Hiermit aber heben sie in der That alles wahrhafte Geschehen auf. Denn in den Atomen geschieht nichts, sie kommen nicht einmal aneinander, sondern bleiben durch Poren getrennt. Die Bewegungen aber, welche sie machen, und die Nähe und Ferne, in der sie sich gegeneinander befinden, ist für sie selbst nichts. Sie könnte nur etwas für einen Zuschauer sein, und in ihm den Schein eines Geschehens hervorbringen. Aber aus den Grundsätzen der Atomiker ergiebt sich vielmehr consequent, dass eine Intelligenz unmöglich ist, obwohl sie die menschliche Seele als wahrnehmend und denkend setzen, ja mit der Seele so freigebig sind, dass sie Allem eine solche zutheilen. Denn wie blosse Ortsveränderung absolut harter Atome, die nicht aufeinander wirken, irgend eine Wahrnehmung und Bewusstsein bewirken können, wird ewig ein unauflösliches Räthsel bleiben. Die Bildchen aber, welche dieses Räthsel lösen sollen, sind offenbar nur ein ganz roher Einfall. — Dieser atomistische Materialismus zieht sich in vielen Erscheinungen der Philosophie bis auf die neuesten Zeiten hinab, ohne dass jedoch wesentliche Weiterbildungen desselben gelungen sind, wenn man nicht etwa die Annahme von attractiven und repulsiven Kräften als solche ansehen will, mit welchen die neuere Atomistik ihre Atome ausrüstet. Die Annahme eines solchen dunklen und

widersinnigen Begriffs ist aber nur ein neuer Fehler, mit dem man die alte einfachere Lehre noch mehr belastet hat. —

Ausser den beiden hervorgehobenen Sätzen ist dann noch von bleibendem Werthe der Anfang der skeptischen Betrachtung, welche in der Erkenntniss liegt, dass die gegebenen sinnlichen Qualitäten der Dinge nicht objective Eigenschaften derselben, sondern nur subjective Zustände der wahrnehmenden Intelligenz sind. Mit diesem Satze, der bei den Atomikern zuerst deutlich hervortritt, haben sie eine Betrachtung begonnen, welche bei den spätern Skeptikern und besonders in der neuern Philosophie immer grösseres Gewicht erlangt, und endlich in den Idealismus hineinführt, der dem Materialismus, mit dem sie anfänglich verbunden war, geradezu entgegengesetzt ist. — Diese Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, oder dessen was von Natur und was durch menschliche Zuthat (*φύσει* und *νόμῳ*) ist, wird von Demokrit auch auf das ethische Gebiet übertragen. Die Gesetze sind etwas Gemachtes (*ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι* Diog. L. 9, 45.), von Natur sind die Atome und das Leere. Hiermit wird ein durch die folgende Geschichte sich hindurchziehender bedeutsamer Gegensatz in der Auffassung des Ethischen begonnen. Diejenigen, welche den sittlichen Geboten eine absolute Gültigkeit zuschreiben, nehmen an, dass sie auch von Natur seien, Andere, welche leichtsinniger über das Sittliche denken, lassen es durch willkürliche menschliche Satzung entstehen. Wie verkehrt auch diese letztere Ansicht sein mag, so scheint zu ihrer Entstehung ausser andern Ursachen das dunkle richtige Gefühl mit beigetragen zu haben, dass die metaphysische und ethische Betrachtung der Dinge durchaus disparater Natur ist.

Uebrigens geht aus den vielen moralischen Sentenzen, welche von Demokrit überliefert sind (Mullach, frag. phil. 1, pag. 340 sq.) hervor, dass er einen harmonischen, mässigen, geordneten Lebensgenuss empfahl (*εὐθυμία, εὐεστώ*), der aus einer besonnenen Beherrschung der Affecte und Begierden oder einer Unterscheidung der Lüste entspringt. — Es ist hierin schon der eigentliche Grundgedanke der griechischen Ethik ausgesprochen, die auch in ihrer späteren wissenschaftlichen Ausbildung von dem Satze getragen bleibt, dass die Eudämonie auf einer die Begierden und Affecte mit weiser Besonnenheit beherrschenden Lebensführung beruht. —

§ 22.

3. Anaxagoras,

aus Klazomenae ca. 480—428, philosophirt in Athen; sein Freund Perikles schützt ihn vor der Anklage wegen Gottlosigkeit. Schriften: über die Natur und über den Mondwechsel. Bruchstücke bei Simplic. phys. fol. 33 sq.

Anaxagoras ist ein älterer Zeitgenosse des Demokrit, der ihn verspottet haben soll. In seinen physischen Ansichten steht er dem Empedokles näher, und hätte insofern mit diesem zusammengestellt werden können. Indessen hat er durch seine Lehre vom *νοῦς* einen neuen Anfang in dieser Reihe der Philosophen gemacht, der für die folgenden Hauptsysteme der Griechen von bedeutend grösserem Einflusse gewesen ist, als der des Empedokles und der Atomiker. Daher ist ihm sein Platz nach jenen angewiesen.

Er verwirft mit Empedokles und den Atomikern alle qualitative Veränderung und sucht das Geschehen aus Mischung und Entmischung zu erklären, aber nicht aus vier Elementen, auch nicht aus qualitätslosen Atomen, sondern aus qualitativ verschiedenen Samen (*σπέρματα*) der Dinge. Für die Bewegung nimmt er aber, (worin die Atomiker mit ihm im Gegensatz stehen), eine Ursache an, nicht aber, wie scheinbar Empedokles, Liebe und Streit, sondern den Verstand (*νοῦς*). Hiermit tritt ein neues Moment in die Philosophie ein. —

Im Anfange seines Werks über die Natur sagt er, ähnlich wie Empedokles: Vom Entstehen und Vergehen haben die Griechen keine richtigen Begriffe. Denn kein Ding (*χρῆμα*) entsteht oder vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es gemischt und entmischt; richtig nennt man daher das Entstehen Zusammengemischt werden, und das Vergehen Getrennt werden. Die Gesammtheit der Dinge wird auch nicht weniger noch mehr; sondern ist ewig dieselbe. Denn mehr als Alles kann es nicht geben.

Der ursprüngliche Zustand der Dinge ist nach ihm das völlige Zusammensein derselben. Zusammen waren alle Dinge, sagt er, unendlich sowohl an Menge, als an Kleinheit. Und wegen der Kleinheit war in diesem Zusammensein nichts deutlich; denn das verhinderte eben die Zusammenmischung aller Dinge, des Feuchten und Trocknen, Warmen und Kalten, Hellen und Dunklen, da auch viele Erde darin war, und die Menge der unendlichen Samen, welche in nichts einander glichen.

Anaxagoras schreibt also den unendlich kleinen Samen der Dinge noch sinnliche Qualitäten zu, lässt diese aber in dem anfänglichen Gemisch nicht deutlich gesondert hervortreten. Dies geschieht erst in der Sonderung dieses ursprünglichen Gemisches, in welcher das Gleiche zu Gleichem tritt und so die wahrnehmbaren Qualitäten veranlasst. Denn obgleich in jedem gegebenen Dinge alle Arten der Samen sind, so wird seine sinnliche Qualität doch durch dasjenige Gleiche bestimmt, was darin überwiegt (Simpl. phys. fol 6, b.). Aristoteles nennt diese Samen der Dinge bei Anaxagoras nach seinem eignen Sprachgebrauch Homoiomeren. (Gold, Wasser, Fleisch u. dgl. sind ihm Homoiomeren, weil jeder Theil z. B. des Goldes wieder Gold ist). In den aufbewahrten Fragmenten des Anaxagoras findet sich jedoch diese Bezeichnung nicht.

Darauf kam, wie Anaxagoras weiter erzählt, der Verstand und bildete aus ihnen (den Samen der Dinge) eine Welt, indem er sie trennte. Der Verstand aber ist unendlich und selbstherrschend und mit keinem Dinge gemischt, sondern er allein ist bei sich selbst. Denn wenn er nicht bei sich selbst, sondern einem Andern beigemischt wäre, so hätte er an allen Dingen Theil, denn in jedem ist ein Theil von Allem. Dann würde aber das Beigemischte ihn hindern, so dass er über kein Ding so herrschen könnte, als wenn er bei sich selbst ist. Er ist das leichteste von allen Dingen und das reinste und hat von Allem alle Erkenntniss und vermag das Grösseste. Denn über Alles, was Seele hat und über das Grosse und Kleine herrscht der Verstand. Und der Verstand herrschte über den ganzen Umschwung (*περιχώρησις*), so dass er im Anfang die kreisende Bewegung begonnen hat. Und zuerst begann er vom Kleinen an umzuschwingen und wird noch mehr in diese kreisende Bewegung hineinziehen; und das Zusammengemischte und Getrennte und Unterschiedene kannte Alles der Verstand, und was sein wird und war und was jetzt ist und was sein mag, Alles bildete der Verstand. Aber auch der Umschwung selbst bewirkte und bewirkt Scheidung des Dichten vom Lockeren, des Warmen vom Kalten u. s. w. —

Die übrigen physikalischen Lehren des Anaxagoras, wie z. B. von der Sonne, die er für eine feurige Masse hielt, haben für die Philosophie wenig Interesse, jedoch mag sein Ausspruch bemerkt werden, dass der Mensch deshalb das vernünftigste der lebenden Wesen sei, weil er Hände habe (Arist. de part. anim. 4, 10.).

Wichtiger ist, dass auch bei ihm die Anfänge der Skepsis hervortreten. Nicht allein, sagt er, dass wir wegen der Schwäche der Sinne das Wahre nicht zu unterscheiden vermögen (Sext. Emp. ad. Math. 7, 90); sondern er erklärte auch den Schnee für schwarz, weil er gefrornes Wasser und dieses schwarz sei. Eben so gut hätte er das Wasser für weiss erklären können, weil es aufgethauter Schnee sei. Bei Durchführung dieses Gedankens würde er den Satz, den die Atomiker aussprachen, gefunden haben, dass das sinnlich Wahrgenommene überhaupt nicht die absolute Qualität des Seienden sein könne. — Endlich wird von ihm noch der Satz berichtet, dass das Gleiche vom Gleichen nicht afficirt werden könne (Theophr. de sens. cp. 27.). Hierin macht sich ein einzelner Lichtblick richtiger Erkenntniss gegen den vulgären Satz geltend, das Gleiches von Gleichem komme, Gleiches von Gleichem erkannt werde, dass in der Wirkung dasselbe sei, wie in der Ursache u. s. f. Aber dergleichen einzelne wichtige und in ihrer consequenten Anwendung weittragende Sätze, wie sie öfter bei den Philosophen vorkommen, werden nicht für das ganze System verwerthet, weil die übrigen Bedingungen dazu noch fehlen.

Die Hauptsache aber ist, dass bei Anaxagoras zum ersten Male eine wirkliche Scheidung der Intelligenz (*νοῦς*) vom Körperlichen auftritt; ja er soll schon, wie später Aristoteles, gelehrt haben, der Verstand werde von aussen her (*θυραθέν*) den Dingen beigemischt (Stob. Ecl. 1, p. 790.). Er setzt also wirklich zwei, dem Sein nach unterschiedene, Principien. Die Bewegung ist bei ihm weder ursachlos, noch eine Eigenschaft der materiellen Elemente, sondern ihre Ursache ist der Verstand. Er kann damit als der Anfänger der weithin sich erstreckenden und einflussreichen Meinung angesehen werden, dass das Materielle an sich kein Princip der Bewegung in sich hat; oder dass die Materie träge ist. — Wie er zu dieser Anschauung gekommen sei, ist aus den erhaltenen Fragmenten nicht ersichtlich; er scheint überhaupt mehr zu erzählen, als zu beweisen. Aristoteles sagt von ihm, dass er, indem er den Verstand als die Ursache der Weltbildung und ihrer Ordnung gesetzt habe, wie ein Nüchterner im Vergleich mit den früheren leeren Reden gesprochen habe (Met. 1, 4.). Das scheint darauf hinzuweisen, dass Anaxagoras durch die Beobachtung der Zweckmässigkeit der Welt diesen Gedanken erfasst hat. Er ist also der Urheber der teleologischen Weltbetrachtung, welche von ihm an den Hauptstamm der griechischen Philosophie beherrscht. Freilich machen Plato und Aristoteles es

ihm zum Vorwurf, dass er den Verstand nur zum Anfange der Bewegung gebrauche, oder da wo er nicht wisse, aus welcher andern Ursache etwas mit Nothwendigkeit so oder anders sei, sonst aber bei der Welterklärung die Ursache des Vorhandenen wieder in der Beschaffenheit der Elemente suche (Plat. Phaed. p. 98. B. Arist. Met. 1, 4.). Man kann ihm jedoch mit Recht keinen Vorwurf daraus machen, dass er mit der teleologischen die physikalische Erklärung verbindet. Allerdings aber ist bei ihm nur erst der schwache Anfang einer Betrachtung gemacht, welche weiterhin die Philosophie immer umfassender und tiefer beschäftigt hat. Mit ihm ist die grosse Frage entstanden, ob und in wie weit der bewusste Geist die Welt und ihr Geschehen beherrscht, — eine Frage, welche in der Philosophie noch immer nicht eine allgemein anerkannte Lösung gefunden hat.

§ 23.

Gegen diese von den Eleaten beeinflusste Physiologie scheint Diogenes von Apollonia, ca. 463, im Sinne der älteren ionischen eine Reaction beabsichtigt zu haben. Man hat ihn deshalb später für einen Schüler des Anaximenes gehalten.

Nach ihm soll alles Seiende von ein und demselben her sich verändert haben und ein und dasselbe sein. Denn wenn das, was jetzt in der Welt zu sein scheint, seiner eigentlichen Natur nach von einander verschieden und nicht an sich Eins wäre, das sich bloss mannigfach veränderte, so wäre es unmöglich, dass es sich mit einander mischte, und Förderung oder Hinderung auf einander ausübte. Alles verändert sich aus ein und demselben und geht in dasselbe zurück (Simpl. phys. fol. 32. b.). Dem allgemeinen hierin liegenden Gedanken: wenn nicht Alles aus Einem wäre, so könnte es nicht auf einander wirken und nicht von einander leiden, giebt Aristoteles seinen Beifall (de gen. et corr. 1, 6.). Dieser Satz aber bildet noch heute eine Grundlage des modernen Monismus: Spinoza z. B. sagt: *quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest* (Eth. p. 1. prop. 3.). —

Dieses Eine ist dem Diogenes die Luft, ein ewiger und unsterblicher Körper, der in allem Entstehen und Vergehen derselbe bleibt. Diese Luft ist ihm zugleich mit Verstand begabt, weil ohne Verstand Alles nicht in die schönste Ordnung hätte gebracht werden können, und weil die Menschen und alle athmenden Wesen durch die Luft leben, die ihnen zugleich die Seele und das verständige Denken ist; denn wenn ihnen die Luft genommen wird, so sterben

sie und das Denken hört auf (Simpl. l. c. fol. 33 a.). Man sieht, wie hier eine Bedingung für das absolute Was der Sache genommen wird. —

Aehnlich soll auch Archelaus aus Athen oder Milet gelehrt haben, der ein Lehrer des Sokrates genannt wird. Stobäus berichtet, er habe die Luft und den Verstand Gott genannt, aber den Verstand nicht als Weltbildner betrachtet (Ecl. 1, p. 56.). Nach Diog. Laert. 2, 16. war er ein Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates und soll zwei Principien des Werdens, das Warme und Feuchte, angenommen, aber auch gesagt haben, dass das Gerechte und das Schändliche nicht von Natur, sondern durch Satzung sei. Das Erste hat er nicht vom Anaxagoras gelernt und das Zweite den Sokrates nicht gelehrt.

D. Die Pythagoreer.

§ 24.

Pythagoras aus Samos blüht um 540—510. Gesetzgeber in Kroton; pythagoreischer Bund. Spätere Pythagoreer: Philolaus aus Kroton oder Tarent; ca. 460. Bruchstücke eines Werkes in 3 Büchern bei Stobaeus; deren Echtheit aber neuerdings angezweifelt wird. Archytas aus Tarent, ca. 400—365. Bruchstücke aus untergeschobenen Schriften.

Für die Erkenntniss des historischen Zusammenhangs, in welchem der philosophische Gedankenkreis sich fortgebildet und erweitert hat, muss es bedauert werden, dass über die pythagoreische Philosophie so wenig sichere Nachrichten erhalten sind. Von der Philosophie des Pythagoras selbst ist gar nichts bekannt. Der beste Gewährsmann, Aristoteles in seinen echten Schriften, spricht nur von den Pythagoreern. Aber auch seine Anführungen sind so wenig zusammenhängend, dass eine Reconstruction des vorplatonischen Pythagoraismus in mancher Hinsicht immer höchst unsicher bleiben wird. Die Fragmente des Philolaus und noch mehr des Archytas unterliegen grossen Bedenken. Die Angaben der sog. Neupythagoreer und Neuplatoniker aber sind unbrauchbar, da sie platonische und andere spätere Meinungen den alten Pythagoreern beilegen. —

Nach dem Berichte des Aristoteles (Met. 1, 5. 6.) sind die Pythagoreer durch ihre Vertiefung in mathematische Studien zu der Ansicht gekommen, dass die Zahlen die Principien aller Dinge sind. Denn da, sagt er, — die Zahlen das Erste im Mathematischen sind, glaubten sie in denselben mehr als in Feuer, Erde und Wasser

Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Geschehenden zu entdecken. Die ganze Natur schien ihnen Zahlen ähnlich zu sein und daher nahmen sie an, dass die Zahl das Erste der ganzen Natur sei und dass also die Elemente der Zahlen die Elemente des Seienden und der ganze Himmel (d. h. die Welt) eine Harmonie und eine Zahl sei. Als Elemente dieser Zahlen, welche sie für den Anfang und gleichsam für den Stoff der Dinge und für deren Zustände und Eigenschaften hielten, galten ihnen das Gerade und das Ungerade; dieses ist das Begrenzte, jenes das Unbegrenzte; die Eins aber ist aus diesen beiden, denn sie ist gerade und ungerade; aus der Eins aber kommen die Zahlen, aus denen der ganze Himmel besteht. Diese Elemente scheinen sie also als Stoff zu fassen, da sie sagen, dass aus ihnen, als dem darin Seienden, das Wesen der Dinge gebildet sei. Diese beiden Anfänge, das Begrenzte und das Unbegrenzte, aber legen sie andern Dingen, wie dem Feuer und der Erde u. dgl. nicht als Eigenschaften bei; sondern die ihnen eigenthümliche Meinung ist die, dass das Unbegrenzte und das Begrenzte und die Eins selbst das Seiende in den Dingen sind, von denen sie ausgesagt werden.

In demselben Zusammenhange jedoch berichtet Aristoteles: die Pythagoreer sagen, die Dinge seien durch Nachahmung der Zahlen. Und Spätere wollen sogar von einer Differenz in der pythagoreischen Schule wissen: einige hätten gelehrt, die Dinge beständen aus Zahlen, andere dagegen, wie Hippatus, die Zahlen seien nur Musterbilder (*παραδείγματα*) der Dinge.

In diesen Berichten liegt Verschiedenes, was schwer zu vereinigen zu sein scheint. Die Principien der Dinge sollen bald die Zahlen selbst, bald wieder deren Elemente, das Ungerade und Gerade, und bald, wie es scheint, wieder die Elemente der letzteren, das Begrenzte und das Unbegrenzte, sein. Dann aber sollen diese sog. Elemente bald der Stoff, aber auch Zustände und Eigenschaften der Dinge, bald aber nur Musterbilder, die Dinge also Nachahmungen, gewesen sein. Wenn man indessen auf den Ursprung der ganzen Ansicht zurückgeht, so scheinen sich diese verschiedenen Angaben doch mit einander vereinigen zu lassen.

Da die Pythagoreer durch ihre Beschäftigung mit der Mathematik auf ihre metaphysischen Ansichten gekommen sind, so werden sie schwerlich die Zahlen für den Stoff der Dinge, aus dem sie beständen, in demselben Sinne erklärt haben, wie die Ionier Wasser, Luft oder Feuer für den Urstoff der Dinge hielten. Vielmehr werden sie in den Zahlenverhältnissen das für die Erkenntniss der Dinge

Wichtigste und Wesentlichste gefunden haben, wie auch Philolaus sagt, dass ohne Zahl nichts deutlich erkannt werden könne (Stob. Ecl. 1, 8.). Was aber für die Erkenntniss der Dinge das Wesentliche ist, wird gar leicht (wie die ganze Geschichte der Philosophie Beispiele genug dafür liefert), für das Wesen derselben gehalten. Daher haben sie wahrscheinlich in ihrer von Aristoteles selbst so genannten undeutlichen Sprache, die Zahlen das Wesen der Dinge genannt. Ihre eigentliche Meinung scheint also die gewesen zu sein, dass eine deutliche und feste Erkenntniss des eigentlichen Verhaltens der Dinge nicht aus deren sinnlichen Qualitäten, sondern aus den in Zahlen ausdrückbaren Quantitätsverhältnissen derselben zu gewinnen sei. Eben diesen Gedanken aber konnten sie auch so ausdrücken, dass die Zahlen die Musterbilder und die Dinge deren Nachahmungen seien. Denn in dem Muster müssen ja die wesentlichen Verhältnisse dieselben sein, wie in dem Nachbilde. Wenn also Aristoteles berichtet, die Pythagoreer hätten nicht, wie Plato seine Ideen, die Zahlen von den Dingen getrennt, sondern die Dinge aus Zahlen bestehen lassen, und er wiederum die Dinge Nachbilder der Zahlen nennt, so widerspricht das nicht einander. Das im Musterbilde vorhandene Zahlenverhältniss ist dasselbe, wie im Abbilde, ist also in diesem und ist das Wesen dieses Dinges, insofern man die sinnlichen Qualitäten gänzlich ignorirt, wie es die Pythagoreer gethan haben. Hieraus wird auch erklärlich, wie Aristoteles in Einem Athem sagen kann, jene hätten die Zahlen für den Stoff und für Zustände und Eigenschaften der Dinge gehalten. Der eigentliche Stoff, woraus ein Ding besteht, kann freilich nicht seine eigne Eigenschaft sein. Werden die Zahlen dagegen insofern als das Wesen der Dinge angesehen, als in einem bestimmten Zahlenverhältnisse das gefunden wird, was ein Ding eigentlich charakterisirt, indem es eine deutliche Erkenntniss seines Verhaltens darbietet, so kann man eine Zahl auch als das Eigenthümliche dieses Dinges aussprechen. Spätere Pythagoreer aber läugnen, dass Pythagoras gesagt habe, Alles entstehe aus Zahlen, er habe nur gesagt, es entstehe der Zahl gemäss. Es scheint ihnen nämlich bedenklich zu sein, dass dasjenige, was nicht ist, soll erzeugen können (Mullach fig. ph. 2, p. 115.).

In Hinsicht auf den angegebenen Ursprung dieser Ansicht ist es ferner das Wahrscheinlichste, dass die Pythagoreer anfänglich die Zahlen selbst als die Principien der Dinge gesetzt haben, und dass es erst eine spätere logische Reflexion ist, wonach sie von den

Zahlen selbst wieder die sog. Elemente, d. h. die allgemeinen Classenbegriffe des Geraden und Ungeraden, unter welche die Zahlen fallen, aufgestellt haben; und eine noch spätere Reflexion wird es gewesen sein, die in den geraden Zahlen den allgemeinern Begriff des Unbegrenzten und in den ungeraden den des Begrenzten auffand und diese nun als die letzten Elemente setzte. Denn solche logischen Reflexionen, wonach die höheren oder allgemeineren Begriffe für die Elemente der besondern angesehen werden, sind in jenen alten Zeiten schwerlich der eigentliche Ausgangspunct einer philosophischen Ansicht.

Der Gedankenzusammenhang hierbei scheint folgender gewesen zu sein. Die Zahl hat zwei Arten, das Gerade und Ungerade und eine dritte aus beiden Gemischte, das Gerad-Ungerade (*ἀρτιοπερίσσον*) nämlich die Eins (Stob. Ecl. 1, 456.). Denn diese macht zum Geraden hinzugesetzt es ungerade, das Ungerade aber gerade; das könnte sie aber nicht, wenn sie nicht an beiden Naturen Theil hätte (Theo Smyrn. 1, 5. p. 30.). Das Gerade nun ist das Unbegrenzte (Unendliche, Unbestimmte), weil es ins Unendliche dichotomisch getheilt werden kann, das Ungerade aber ist das Begrenzende, weil es, zum Geraden hinzugesetzt, dessen unendliche Theilbarkeit aufhebt (Arist. phys. 3, 4. Simpl. phys. fol. 105, a.) Daher ist das Ungerade dann selbst auch zugleich das Begrenzte oder Bestimmte, die Eins wird dann zur Einheit des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzten. In der Eins (*ἕν*, *μόνας*) sah man das Princip von Allem, den Gott, das Gute, den Verstand, und in der unbegrenzten Zweiheit (*ἀόριστος δῦας*), dem Princip des Geraden, die Materie und das Schlechte (Diog. L. 8, 25. Plut. pl. ph. 1, 7.).

Indessen überliessen sich schon die älteren Pythagoreer in der weiteren Ausführung ihrer Weltansicht ähnlichen Phantasien. Da im Decadischen System die Zehnzahl von bestimmender Bedeutung ist, so wurde sie als die vollkommne Zahl angesehen, welche alle Eigenschaften der Zahlen in sich enthält; als Quelle aber und Wurzel der *δέκας* galt die heilige *τετρακτύς*, weil die Addition der vier ersten Zahlen die Summe von Zehn ergiebt. Hierin und in dem entdeckten obersten Gegensatze des Begrenzenden und Unbegrenzten scheint die Veranlassung gelegen zu haben, dass einige Pythagoreer zehn einander gegenüberstehende Principien aufstellten: Grenze — Unendliches; Ungerades — Gerades; Eins — Vielheit; Rechtes — Linkes; Männliches — Weibliches; Ruhendes — Bewegtes; Gerades — Krummes; Licht — Finsterniss; Gutes — Schlechtes; Quadrat — Oblongum (Arist.

Met. 1, 5.). Das Bessere, Stärkere, Thätige wird hier auf die Seite des Begrenzenden oder Begrenzten; das Schlechtere, Schwächere, Leidende auf die des Unbegrenzten gestellt.

Ueber die Art, wie sie die Weltbildung aus jenen Elementen der Zahlen abgeleitet haben, finden sich nur dürftige und lückenhafte Nachrichten. Aristoteles erzählt, obgleich sie ihre Principien nicht dem sinnlich Wahrnehmbaren entnommen hätten, und diese viel mehr für eine höhere Art von Seiendem passten, als für eine Untersuchung über die Natur, so hätten sie doch dieselben auf den Himmel so angewandt, als wenn sie mit den andern Physiologen der Ansicht gewesen wären, dass das Wahrnehmbare das Wirkliche sei. Sie sagten aber nichts darüber, weder woher die Bewegung gekommen, wenn allein die Grenze und das Unbegrenzte und das Gerade und Ungerade das ursprünglich zum Grunde Liegende sei, noch wie ohne Bewegung Umwandlung, Entstehen und Vergehen möglich sei, auch nicht, weshalb eins leicht, ein anderes schwer sei, und doch sollen ihre Voraussetzungen ebenso wohl für die sinnlichen, als für die mathematischen Körper gelten (Met. 1, 8.). Als ihre ausdrückliche Lehre aber giebt Aristoteles an, dass die Monaden Grösse hätten, wie aber die erste, Grösse habende Eins entstanden sei, schienen sie nicht zu wissen. Sofort aber nachdem die Eins entstanden sei (*συσταθέντος*), sei das Nächste des Unbegrenzten angezogen und von der Grenze begrenzt (Met. 13, 6. 14, 3.). Vielleicht kann man hierbei folgenden Zusammenhang vermuthen. Nachdem die Pythagoreer den Gegensatz des Geraden und Ungeraden auf den logisch höheren des Unbegrenzten und Begrenzenden zurückgeführt hatten, waren sie hiermit aus dem Umfange des Begriffs der Zahl herausgeschritten und in den der Grösse überhaupt übergegangen. Daher konnten sie unter dem Unbegrenzten, dem *ἄπειρον*, auch das räumlich Unbegrenzte fassen. Ist nun die Eins sowohl gerade als ungerade, als Einheit dieser Gegensätze, also auch in ihr Unbegrenztes und Begrenztes vereinigt, so konnte sie ihnen als der erste begrenzte Raum erscheinen, der dann sofort, sobald er gesetzt ist, auch das Nächste des übrigen Unendlichen begrenzt. Ueberhaupt aber bedurfte es keiner grossen Kunst, um das Räumliche mit den Zahlen zu verbinden. Die Zahlenreihe wird ja unwillkürlich als eine Linie vorgestellt, auf welcher die einzelnen Zahlen der Reihe nach feste Puncte bilden, die durch leere Zwischenräume getrennt sind. Daher erzählt auch Aristoteles, dass die Pythagoreer gelehrt hätten, dass das Leere die Natur der Zahlen trenne, und dass es überhaupt eine

Trennung des aufeinander Folgenden sei (Phys. 4, 6.). Erscheinen also die Zahlen wie feste Puncte im leeren Raume, so ist es nur ein kleiner Schritt weiter, die Zahlen selbst räumlich darzustellen, die Eins dem Puncte, die Zwei der Linie, die Drei der Fläche und die Vier dem Körper zu vergleichen; oder auch, wie der Pythagoreer Eurytus gethan haben soll, die Gestalt der Pflanzen und Thiere mit Rechensteinen nachzubilden und nach der Zahl der dazu erforderlichen Puncte jedem Thiere eine bestimmte Zahl zu geben (Arist. Met. 14, 5.). Ist nun aber einmal die Phantasie in Gang gesetzt, um das anfängliche Princip, dass Alles Zahl sei, im einzelnen durchzuführen, so kennt sie keine Grenzen in der Auffindung solcher Aehnlichkeiten; denn, wie Aristoteles sehr richtig sagt, es ist so schwer nicht, dergleichen in den ewigen wie in den vergänglichen Dingen aufzufinden und aufzustellen (Met. 14, 6.). Unter den mancherlei willkürlichen Annahmen, welche schon Aristoteles von ihnen berichtet, wonach sie ein Zahlenverhältniss für die Gerechtigkeit, ein anderes für die Seele und den Geist, ein drittes für die Zeit setzten, ist die bemerkenswertheste, dass sie, um auch unter den beweglichen Himmelskörpern (Fixsternhimmel, 5 Planeten, Sonne, Mond, Erde) die vollendete Zehnzahl zu finden, eine Gegenerde (ἀντίχθων) erdichteten (Arist. Met. 1, 5.).

Diese Anfänge der sich bis in unsre Tage hineinziehenden Zahlenmystik wurden von den späteren Pythagoreern ins Ungemessene vermehrt. In der Fünfzahl z. B. fand man die Farbe, in der Sechszahl die Beseelung, in der Sieben Verstand, Gesundheit, Licht; in der Acht Liebe, Freundschaft, Klugheit u. s. f. Zu den vier Elementen setzte man ein fünftes, den Aether, nach Andern den ganzen Umfang der Himmelskugel. Dem vernünftigen lebenden Wesen gab man vier Principien: Gehirn, Herz, Nabel, Schamtheile, als Principien der Vernünftigkeit, der Lebendigkeit, der Vegetation und des Lebens überhaupt. Alle solche Phantastereien, zu denen auch die schon älteren Lehren von der Seelenwanderung und den die Luft erfüllenden Dämonen gehören, haben kein anderes philosophisches Interesse, als zu zeigen, dass man sofort in mehr oder minder willkürliche Phantasiespiele geräth, wenn man es unternimmt, eine ausgeführte Weltansicht eher aufzustellen, als man die sämmtlichen dazu nöthigen Begriffe einer ernsten logischen Prüfung und Bearbeitung unterworfen hat.

Ein Beispiel der Spielerei mit den Zahlen möge aus Hierocles *commentar. in aureum carmen* (Mullach. 1, 464 sq.) angeführt werden. Wie, frägt er, ist die Vierzahl der Gott? Er antwortet: Der bestimmte

und beim Zählen immer wiederkehrende Abschnitt der Zahl ist die Zehnzahl. Die Kraft der Zehnzahl aber ist die Vierzahl, denn die vier ersten Zahlen zusammengezählt ergeben zehn. In der Vierzahl liegt also die Vollkommenheit der Zehnzahl vereinigt. Auch ist die Vierzahl das arithmetische Mittel der Einzahl und der Siebenzahl. Diese aber haben die schönsten und besten Eigenschaften. Denn die Einzahl, als Anfang aller Zahl, enthält in ihr selbst die Kräfte aller Zahlen. Die Siebenzahl aber besitzt die Würde der Einzahl im zweiten Range, weil sie mutterlos und jungfräulich ist; denn sie entsteht weder aus einer Zahl innerhalb der Zehnzahl (durch Multiplication), noch erzeugt sie eine innerhalb der Zehnzahl. Indem nun die Vierzahl zwischen der ungezeugten Einzahl und der mutterlosen Siebenzahl in der Mitte liegt, umfasst und enthält sie die Kräfte der zeugenden und gezeugten Zahlen und ist innerhalb der Zehnzahl allein von einer Zahl gezeugt und eine erzeugend. Denn die sich verdoppelnde Zwei erzeugt die Vier und die sich verdoppelnde Vier erzeugt die Acht. Auch findet sich in der Vierzahl die erste Figur des Soliden. Der Punct entspricht der Einheit, die Linie der Zweiheit, die Ebene der Dreiheit. Das Solide aber kömmt der Vierzahl zu, da die erste Pyramide in der Vierzahl erblickt wird. Ferner giebt es vier Kräfte des Urtheilens: Verstand, Wissenschaft, Meinung, Wahrnehmung, vier Elemente, Jahreszeiten, Alter, Arten der Gesellschaften. Ueberhaupt kann nichts genannt werden, was nicht von der Vierzahl als seiner Wurzel und seinem Anfange, abhinge. Die Vierzahl ist also die Demiurg und die Ursache des Alls, der intelligible Gott, der Urheber des himmlischen und sichtbaren Gottes. —

Mit der Reduction aller Dinge und deren Verhältnisse auf Zahlen scheint auch die bei den Pythagoreern zuerst auftretende Ansicht zusammenzuhängen, dass die Dinge aus dem Unvollkommnen sich zum Vollkommneren entwickeln. Das Schönste und Beste ist nicht im Anfange; die Anfänge der Pflanzen und Thiere sind zwar Ursachen, aber das Schöne und Vollkommne findet sich erst in dem, was aus diesen entsteht (Arist. Met. 12, 4.). Diese Ansicht, welche sich allerdings schon auf den oberflächlichen Augenschein berufen kann, passt insofern zu jener Theorie, als die Eins, aus welcher alle andern Zahlen entstehen, noch nicht die vollkommne Zahl ist, sondern diese ist erst die entwickelte Zahl. Hiernach reden zwar die Pythagoreer selbst noch nicht von einem sich entwickelnden Gotte, aber man sieht doch hier schon den Keim der späteren Phantasien von einem *deus implicitus* und *explicitus*.

Mit dieser von Aristoteles berichteten pythagoreischen Ansicht stimmen jedoch nicht diejenigen, welche sich in der dem Philolaus beigelegten Schrift finden. Hier ist nämlich das höchste Princip, der ewige, sich selbst gleiche, unbewegte Gott, d. h. die Harmonie. Da die Principien, sagt Philolaus, nicht gleiche und verwandte Naturen sind, so wäre es unmöglich gewesen, dass aus ihnen eine geordnete Welt entstanden sei, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre (Stob. Ecl. 1. p. 458.). Die Harmonie aber ist die Einigung Entgegengesetzter (Arist. de an. 1, 4.). Wie also die Harmonie der Töne auf einem bestimmten, durch Zahlen ausdrückbaren, Gegensatze zusammenklingender Töne beruht, — eine Beobachtung, welche sich zuerst bei den Pythagoreern findet, — so kann auch das Zusammenstimmen der entgegengesetzten Principien der Welt (die Harmonie der Sphären) nur dadurch entstehen, dass sie harmonisch geordnet werden. Dies geschieht aber eben durch die Harmonie selbst. Die empirisch beobachtete Harmonie wird hier also auf eine dieselbe verursachende reale Harmonie zurückgeführt, was nicht widersinniger ist, als wenn man dem beobachteten vernünftigen Denken eine reale Vernunft, oder dem beobachteten wirklichen Behalten von Vorstellungen ein reales Gedächtnissvermögen vorausschickt. Es geschieht dies eben nach dem in der Geschichte der Philosophie beständig wiederkehrenden falschen Satze: *qualis causa, talis effectus;* man schickt der Wirkung eine Ursache gleichen Inhalts voran. — Ist nun die Harmonie die Einigung des Entgegengesetzten, so hat diese Einheit nach demselben Grundsatze ihre Ursache in dem Eins. Daher hält Philolaus die Harmonie unter dem Namen des Einen für die Weltbeherrscherin, also für den Gott. Die Welt (*κόσμος*), sagt er, bleibt unvergänglich die unendliche Zeit hindurch. Denn weder ausserhalb noch innerhalb derselben kann eine Ursache gefunden werden, die stärker wäre als die Weltseele, und welche die Welt verderben könnte, sondern diese Welt war von Ewigkeit und wird in Ewigkeit bleiben und zwar als eine, regiert von Einem, dem Verwandten, Besten und Unübertrefflichen (Stob. Ecl. phys. 1, p. 418.). Das Eine, die Harmonie, der Gott, wird nämlich als Princip des harmonischen Weltlebens unter dem Begriffe der Weltseele gedacht. Denn nach Aristoteles haben die Pythagoreer die Seele eine Harmonie genannt, weil diese eine Mischung und Zusammensetzung des Entgegengesetzten sei und der Körper aus Entgegengesetztem bestehe (de anim. 1, 4.). Ist aber die Seele, d. h. das Lebensprincip des einzelnen Körpers, eine Harmonie, so wird auch das Princip des

ganzen Weltlebens, die Harmonie, als Seele gedacht sein. Hiernach ist also die Harmonie selbst der Gott; wie auch Diogenes Laert. berichtet, dass nach den Pythagoreern die Tugend eine Harmonie sei und die Gesundheit und alles Gute und der Gott; deshalb bestehe das All der Harmonie gemäss (8, 33.). Wenn nun aber der Gott oder die Harmonie unbewegt, ewig sich selbst gleich ist, und diese Welt ewig und nicht geworden ist, so steht hienach das Beste und Schönste dennoch am Anfange und nicht am Ende. Diese spätern Ansichten würden also von den frühern abgewichen sein, wenn nicht etwa Aristoteles jene entgegenstehende Ansicht fälschlich auf das Ganze der Welt bezogen hat, während sie nur von Einzelnem, das sich in der Welt aus unvollkommenen Anfängen entwickelt, gelten sollte. —

Bemerkenswerth sind die von Diagones Laert. (8, 1, 25 sq.) aus pythagorischen Denkwürdigkeiten berichteten materialistischen Ansichten von der Seele, von denen es hier gar nicht darauf ankommt, ob sie den ältern oder spätern Pythagoreern zugeschrieben werden müssen. Das Warme ist die Ursache des Lebens. Sonne, Mond und Sterne sind Götter, weil in ihnen das Warme herrscht; die Menschen sind mit den Göttern verwandt, weil sie am Warmen Theil haben. Die Sonne ist ein Tropfen aus dem Gehirn, der in sich einen warmen Dunst enthält; aus dem letzteren entsteht die Seele und die Wahrnehmung. Die Seele ist daher ein Theil des Aethers; ihre Gedanken sind ἀνὲμοι, bewegter Hauch u. s. w. Man wird sehen, dass diese materialistische Auffassung des Geistigen sich bis in die späteren Zeiten der griechischen Philosophie hineinzieht, und nicht bloss bei den Nachfolgern der Atomiker, sondern auch bei den Stoikern, selbst bei dem Alexandriner Philo noch hervortritt, und dass sie selbst bei Plato und Aristoteles nicht ganz verschwindet. Man wird sich daher hüten müssen, die modernen Begriffe vom Geiste nicht auf die antike Welt zu übertragen. Ausserdem aber zeigt sich hiebei eine bemerkenswerthe Art zu schliessen, die öfter vorkommt. Die Bedingung einer Sache wird nämlich als die Sache selbst angesehen. Die Wärme ist die Bedingung des Lebendigen und Beseelten, folglich ist dieses das Warme; die Seele ist ein warmer Hauch und die Gedanken, und die Sinneswahrnehmungen sind einzelne warme Hauche, oder Tropfen dieses Hauches, wie die Seele selbst ein α̉πόσπασμα des Aether, d. h. des warmen oder feurigen Elementes ist.

Von den ethischen Ansichten der Pythagoreer ist nur weniges überliefert. Nach der dem Aristoteles beigelegten Schrift *magna moralia* soll Pythagoras der erste gewesen sein, der über die Tugend zu reden begonnen habe, freilich habe er nicht eine derselben eigenthümlich gebührende Untersuchung angestellt, da er die Tugend auf Zahlen zurückgeführt habe, denn die Gerechtigkeit sei nicht eine gleichmal gleiche Zahl (magna moral. I, 1.). Von den Pythagoreern sagt Aristoteles, sie hätten es für gerecht gehalten, dass jemand wieder leide, was er begangen habe (Eth. Nicom. 5, 8). In dieser Bestimmung tritt die Idee der Vergeltung in der rohen Form der Talion (ἀντιπεπονθός) auf. Auch der viel gebrauchte Satz: den Freunden ist alles gemein, wird ihnen zugeschrieben. — Die vielfach unsichern Berichte über den pythagorischen Bund und dessen Einrichtungen, über ihre politischen Bestrebungen, die Seelenwanderung und ihre besondern Lebensvorschriften gehören nur in die Geschichte der Cultur.

§ 25.

Obwohl nach diesen Nachrichten die älteren, vorplatonischen, Pythagoreer ihre Untersuchung nicht auf dasselbe Problem richten, wie die übrigen Philosophen dieser ersten Periode, da ihnen die gegebene Veränderung nicht zum Anstoss ihres philosophischen Denkens geworden ist, und sie daher mit einigem Rechte von Herbart Fremdlinge in der Metaphysik genannt sind, so ist doch ihr Einfluss auf die folgende Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend gewesen.

Dahin gehört aber weniger ihre eigentliche Grundansicht, dass die vorhandenen Verhältnisse des Körperlichen und des Geistigen eine mathematische Gesetzmässigkeit an sich tragen. Denn obwohl dieser Gedanke in den neuern Naturwissenschaften und in den Ergebnissen der auf die Psychologie angewandten Rechnung eine von ihnen längst nicht geahnte Bestätigung gefunden hat, so ist derselbe doch innerhalb der griechischen Philosophie nicht fortgebildet, sondern in seiner anfänglichen Rohheit geblieben, und hat nur dazu gedient, Viele zu einer ganz phantastischen Zahlenmystik zu verleiten.

Vielmehr sind es zwei andere Gedanken, die als einflussreich hervorgehoben werden müssen. Bei ihnen zuerst findet sich die Entgegensetzung zwischen dem Begrenzenden und Unbegrenzten, oder dem Bestimmenden und Thätigen und dem Unbestimmten und

Leidenden. Dieser Gegensatz wird bei Plato und Aristoteles zu dem der Form und der Materie ausgebildet, und beherrscht damit die Hauptsysteme der Griechen. Sodann tritt bei ihnen zuerst eine ästhetische Weltansicht hervor. Nicht allein finden sich bei ihnen bekanntlich die ersten Anfänge einer musikalischen Theorie, sondern sie betrachten auch die Welt vorzugsweise unter dem Gesichtspuncte eines aus Entgegengesetztem nach harmonischen Verhältnissen geordneten Ganzen; oder eines *κόσμος*. Der weitere Verlauf der griechischen Philosophie aber wird zeigen, dass in ihr eben die teleologisch ästhetische Weltansicht über die rein metaphysische und physikalische das Uebergewicht erlangt hat. — Ob andere ihnen beigelegte speciellere Ansichten, wie z. B. die Unterscheidung der vollkommenen Welt über dem Monde von der unvollkommenen unter demselben, und die Entgegensetzung der Weisheit und der Tugend, von denen jene vollkommen sein soll, weil sie sich auf das Geordnete, diese aber unvollkommen, weil sie sich auf das Ungeordnete bezieht (Stob. Ecl. 1, 488), schon älteren Ursprungs sind, mag hier unentschieden bleiben.

Jedenfalls tritt mit ihnen eine neue, heterogene Frage in die philosophische Betrachtung ein, da sie nicht nach dem, was den veränderlichen Dingen als seiend zu Gruude liegt, fragen, sondern nach der Gesetzmässigkeit des Vorhandenen und dem letzten Grunde derselben. Hiebei ist aber wohl zu beachten, dass alle mathematisch physikalische Erkenntniss, mag sie sich noch so hoch über die ersten rohen Anfänge der Pythagoreer erhoben haben, nur die Gesetze der Erscheinung ausdrückt; dass aber zur Beantwortung der Frage, woher diese Gesetzmässigkeit und noch mehr, woher sie als eine zweckmässige und schöne stamme, so lange die ersten Vorbedingungen fehlen, als nicht die Grundfragen der Metaphysik nach dem Seienden und nach der Möglichkeit des Geschehens in dem Seienden beantwortet sind. Und weil nun die Pythagoreer diese Grundfragen ignorirten, so hat ihr Einfluss den gedeihlichen Entwicklungsgang der griechischen theoretischen Philosophie mehr gestört, als gefördert. —

Am Ende dieser ersten Periode stehen sich zwei verschiedene Weltansichten gegenüber. Die eine sucht das Geschehen in der Welt auf rein mechanischem Wege zu erklären, indem sie dasselbe auf Bewegungen der Atome zurückführt, und diese Bewegungen nicht von einer vernünftigen Ursache ableitet. Die andere dagegen achtet auf das Zweckmässige, Schöne, Geordnete in dem Geschehen

und recurrirt zur Erklärung desselben zuletzt auf eine weltschöpferische Intelligenz. Die erstere, die physikalische, wird innerhalb der griechischen Philosophie von der zweiten, der ästhetisch-teleologischen Naturanschauung hauptsächlich durch den Einfluss Plato's in eine untergeordnete Stellung zurückgedrängt. Sie verdiente es insofern, als sie die Entstehung der gegebenen Welt auf den Zufall zurückführte, im Materialismus stecken blieb und die ästhetische Weltbetrachtung vernachlässigte. Auf der andern Seite aber musste bei der einseitig ästhetisch-teleologischen Ansicht die eigentliche Naturerklärung verkümmern. Deshalb ist die Naturphilosophie der folgenden Perioden an sich durchaus werthlos. Ihrer allgemeinen Natur nach sind beide Ansichten nicht unvereinbar; da das Zweckmässige auch nach Naturgesetzen, wenn auch nach einer eigenthümlichen Combinirung derselben geschieht. Unvereinbar werden sie nur dann, wenn die physikalische Ansicht zum Materialismus wird, weil dann die Annahme einer schöpferischen Intelligenz unmöglich wird. Dem reinen Zufall aber jene eigenthümliche Combinirung, auf welcher das Zweckmässige beruht, zuzuschreiben, erscheint als Thorheit und Ungebildetheit. Aus diesem Grunde stehen die theistischen und pantheistischen Systeme, weil sie beide eine weltbildende Vernunft annehmen, dem materialistischen Atomismus gegenüber und fühlen sich durch diesen gemeinschaftlichen Gegensatz mit einander verwandt, obwohl der Pantheismus in consequenter Entwicklung ebenso wohl zuletzt auf ein nicht vernünftiges Princip hinausläuft, wie der Materialismus; freilich nicht auf den Zufall, sondern auf die Heimarmene des absoluten Werdens. —

E. Uebergang zur folgenden Periode. Die Sophisten.

§ 26.

Das Auftreten der Sophisten in der Zeit nach den Perserkriegen ist durch verschiedene zusammenwirkende Ursachen bedingt gewesen. Die eine Ursache liegt in der Gedankenbewegung, welche von den ionischen Philosophen und hauptsächlich von Heraklit und den Eleaten ausging. Diese war begonnen und unterhalten von dem zuerst nur dunkel, dann immer deutlicher hervortretenden Gedanken, dass das sinnlich Wahrgenommene nicht das eigentlich Seiende, das absolute Was der Dinge ist. Dieser Gedanke stützte sich hauptsächlich auf die Veränderung der Dinge. Da diese nicht bleiben, was sie sind, sondern andere werden, so sind sie zwar,

sind aber ebensowohl auch nicht. Wird nun bei diesem Resultate der ionischen Philosophie das natürliche Vorurtheil festgehalten, dass die sinnliche Wahrnehmung das einzige Mittel sei, um das zu erkennen, was die Dinge sind, und dass also die Erkenntniss der Wahrheit eben darin bestehe, dieses zu erkennen, so wird, da dieses fehlschlägt, sich natürlich die Meinung ergeben, dass ein festes und in sich selbst übereinstimmendes Wissen nicht möglich sei. Darf man die Eigenschaften, welche wir an den Dingen wahrzunehmen glauben, nicht ihnen selbst als ihr objectives Wesen zuschreiben, dann scheint man überhaupt keine wahre Erkenntniss von ihnen erlangen zu können. Es scheint nur eine subjective Meinung übrig zu bleiben, die sich je nach der zufälligen Subjectivität und deren veränderlichen Zuständen richtet.

Nun lagen ferner in dem damaligen Stande des sittlichen Lebens unter den Griechen reichliche Veranlassungen, dass neben den bisherigen theoretischen Untersuchungen sich auch solche geltend machten, welche sich auf das Praktische bezogen. Nicht allein boten die Werke der genialen Dichter und die Thaten grosser Staatsmänner dem Urtheile über das, was schön, gut und gerecht ist, einen reichen und anziehenden Stoff, sondern die im damaligen bewegten Leben immer neu entstehenden politischen Parteiungen und privaten Streitigkeiten trieben auch dazu an, die Rednerkünste auszubilden, um mit deren Hülfe für sich und seine Partei bei dem für dergleichen Künste besonders empfänglichen Volke der Griechen Recht und Macht zu gewinnen. Dabei wurde aber durch den natürlichen Ehrgeiz, durch das Streben, die eigne Sache als die rechte und vortreffliche darzustellen und seine Genuss- und Gewinnsucht vor sich selbst und Andern zu rechtfertigen, das unbefangene, sittliche Urtheil immer mehr verdorben. Wurde nun in solcher Zeit nicht allein geistige Bildung gesucht und geschätzt, sondern kam es auch darauf an, für die eigne auf Vortheil, Ehre und Genuss gerichtete Lebensführung die nöthige Klugheit zu gewinnen, so konnte es nicht fehlen, dass Männer aufstanden, welche sich als Lehrer solcher Lebensklugheit oder Tugend ausgaben und dass sie ihre Lehren in ein System zu bringen suchten. Zur Begründung aber der endämonistischen Lebensansicht des natürlichen Menschen ist kaum eine theoretische Ansicht tauglicher als eben jene, welche sich aus den bisherigen Speculationen gleichsam als Niederschlag abgesetzt hatte, dass nämlich eine objective Wahrheit nicht zu erreichen ist, sondern es nur subjective Meinung giebt. Denn ist

dies allgemein wahr, so giebt es auch für das sittliche Leben keine andere Norm als die eigne Subjectivität. Die sittlichen Normen, welche in der väterlichen Sitte als heilige gegolten haben, bleiben nun nicht mehr eine unantastbare Wahrheit, sondern gelten auch nur als subjective Meinuug; in der Natur der Dinge kann man ebensowenig solche feste Normen finden, da man sie nicht erkennen kann. Man wird also, um die Regeln für sein Leben zu finden, auf seine eigne Subjectivität zurückgeführt, und in dieser scheint man nichts anderes als Feststehendes zu finden, als das, was allezeit in ihr das Vorherrschende ist, das Streben, die eigne Begierde zu befriedigen.

Hiernach kann man nichts anderes erwarten, als dass die Ersten, welche in jenen Zeiten eine Lehre über die sittlichen Angelegenheiten vortrugen, nur die allgemein herrschenden Bestrebungen nach Reichthum, Ehre und Genuss in ein durch theoretische Ansichten begründetes System zu bringen suchten, und dass solche ethische Systeme nach ihrem sittlichen Werthe sich nicht über die Durchschnittsmeinungen ihrer Zeit erhoben, sondern diese nur zu deutlicherem Bewusstsein brachten und dadurch zu ihrer Befestigung in den Gemüthern einen verderblichen Beitrag lieferten.

Solche Männer sind nun die sog. Sophisten. Nach den Berichten der Alten hat sich die Sophistik hauptsächlich aus jener Rhetorik entwickelt, welcher es nicht auf Wahrheit, sondern auf Ueberredung ankommt, und die sich daher mit dem Scheine der Wahrheit begnügt. Vom Tisias und Gorgias sagt Plato, dass sie das Scheinbare dem Wahren vorgezogen und durch die Kraft der Rede bewirkt hätten, dass das Kleine gross und das Grosse klein erschiene (Phaedr. pag. 263 etc.). Aristoteles sagt vom Protagoras, dass er die schwächere Sache durch künstliche Worte zur stärkeren gemacht habe (Rhet. 2, 24) und er nennt die Sophisten überhaupt, Krämer mit scheinbarer, aber nicht wirklicher Weisheit (Soph. Mach. 1). Als Prototypen der Sophisten gelten besonders Protagoras und Gorgias.

§ 27.

1. Protagoras,

aus Abdera, c. 480—411, lehrte in Athen c. 451. Freund des Perikles, wurde wegen einer Schrift verbannt, worin er über das Dasein der Götter sich zweifelhaft ausgedrückt hatte.

P r o t a g o r a s hat seine Ansichten in dem berühmten Satze zusammengefasst: Aller Dinge Mass ist der Mensch, der seienden,

dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind (Diog. L. 9, 51). Dieser Satz wird von Plato dahin erklärt, dass es von dem jedesmaligen Zustande der Menschen abhänge, wie ihm die Dinge erscheinen. Wie er sie aber wahrnimmt, so sind sie ihm; die Wahrnehmung ist also jedesmal wahr und folglich ein Wissen (Theaet. p. 161.).

Zum Beweise dieses Satzes stützte Protagoras sich auf die etwas modificirte Lehre Heraklits vom ewigen Flusse der Dinge. Alles ist Bewegung und ausser dieser ist nichts. Von der Bewegung aber giebt es zwei Arten, die eine hat eine Kraft zu thun, die andere zu leiden, jene ist das Wahrgenommene, diese die Wahrnehmung, die immer mit dem Wahrgenommenen zugleich sich ergiebt. Wenn daher jemand sagt: es sei oder werde etwas, so muss er sogleich hinzusetzen: für wen, oder wessen oder in Bezug auf wen etwas ist oder wird; man kann aber nicht sagen, dass etwas an sich selbst sei oder werde. Jenachdem also der Mensch so oder anders disponirt ist, wird ihm etwas immer anders erscheinen (Plat. Theaet. p. 161. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1, 127). Hieraus zieht Aristoteles die Consequenz, dass das Wahrgenommene nicht ist, wenn es nicht wahrgenommen wird (Met. 9, 3).

Gründet sich nun alles Denken auf sinnliche Wahrnehmung, oder ist, wie Protagoras sagt, die Seele nichts ausser den Wahrnehmungen (Diag. L. 9, 51) und ist jedes für den Menschen, wie es ihm erscheint, so kann jeder eben nur seiner eigenen Wahrnehmung trauen (Euseb. praep. co. 14, 2. p. 118), und jeder hat in seiner Weise Recht; man kann daher auch nicht widersprechen, oder nicht beweisen, dass eine Meinung falsch sei (Plat. Euthyd. p. 286), oder es giebt über jede Sache zwei entgegengesetzte Reden.

Hienach ist also ein allgemein gültiges Wissen von den Dingen unmöglich, und alle Bemühung um eine theoretische Erkenntniss der Welt ist vergeblich. Eine Weisheit kann es nur hinsichtlich des praktischen Verhaltens des Menschen geben. Der nämlich ist ein Weiser, welcher die Andern, denen etwas schlecht zu sein scheint, so umändern kann, dass es ihnen als gut erscheint, und also auch für sie gut ist. Dem Kranken erscheint die Speise bitter, dem Gesunden süss. Der letztere Zustand ist besser als der erste; daher muss man diesen in jenen umbilden. Der Arzt bildet durch Arznei um, der Sophist aber durch Reden. Daher bewirken die weisen und guten Rhetoren, dass den Staaten das Nützliche anstatt des Schlechten gerecht erscheint. Denn was jedem Staate als gerecht

und schön erscheint, das ist es ihm auch, so lange er es dafür hält. Das Gerechte und Ungerechte, Heilige und Unheilige hat nicht von Natur ein ihm eigenthümliches Wesen, sondern was Allen gemeinsam so scheint, das ist dann wahr, wann und wie lange es so scheint (Pl. Theaet. p. 166.).

Es hängt also auch von der Meinung und gemeinsamen Satzung ab, was gut und gerecht ist, oder es giebt nur eine conventionelle Tugend, da der Mensch auch hiefür das alleinige Mass ist. Nur allein das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen oder die Lust oder Unlust bietet eine feste Norm dar, es kommt daher darauf an, dass man sich selbst und Andere so disponire, dass uns alle Wahrnehmungen als angenehm erscheinen, oder dass wir sie für gut halten. Darin besteht die alleinige Weisheit.

Protagoras zieht hiemit aus der Lehre des Heraklit vom ewigen Flusse der Dinge die Consequenz, dass man von keinem Dinge sagen könne, dass es dieses sei und nicht sein eignes Gegentheil, oder dass man mit gleichem Rechte beides von ihm sagen kann. Indem sich Plato und Aristoteles gegen diese Lehre stemmten, wurden sie veranlasst, den logischen Satz vom Widerspruche (A ist nicht Non A) hervorzuheben. — Zu seiner Lehre des Heraklit aber brachte Protagoras die Voraussetzung hinzu, dass die subjective Wahrnehmung die alleinige Richterin über die Wahrheit ist, da nun die subjective Wahrnehmung veränderlich ist, so ist auch die Wahrheit veränderlich und gilt nur so lange, als die Wahrnehmung dieselbe bleibt. Nun hat der Mensch ferner auch nichts Anderes, als diese Wahrnehmung zum Fundamente seines Denkens, da alles Denken und Meinen aus ihr entsteht; folglich kann er über diese Subjectivität nicht hinaus, oder er nimmt nur seine eignen wechselnden Zustände wahr. — Hierin liegt noch nicht ein wirklicher Idealismus, sondern nur der Ansatz zu demselben; wenn aber Protagoras die Rechnung richtig vollzogen hätte, so würde er den Idealismus gefunden haben. Aber er lässt die Empfindungen oder Wahrnehmungen durch das wechselnde Zusammentreffen der Dinge und der Wahrnehmung entstehen, setzt also von der Wahrnehmung unabhängige Dinge voraus, wenn er auch nicht weiss, was diese Dinge sind, sondern nur, wie er von ihnen afficirt wird. Die Reflexion aber, ob auf diesem Standpuncte die Annahme von äussern Dingen nothwendig und consequent sei, fehlt hier noch, wie im ganzen Alterthume. — Indem er ferner diese Ansicht, dass die subjective Wahrnehmung das Mass der Wahrheit sei, auch auf das praktische Verhalten des Menschen

anwandte, brachte er den sog. Sensualismus mit dem nackten Eudämonismus in Verbindung. Eine natürliche Folge davon war, wenn auch nicht ein positiver Atheismus, doch eine vollständige Gleichgültigkeit gegen die Religion. Er sagt: Von den Göttern kann ich nicht wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind. Denn Vieles verhindert, das zu wissen, sowohl die Undeutlichkeitt, als die kurze Lebenszeit des Menschen (Diog. L. 9, 51.).

§ 28.

2. Gorgias,

aus Leontium, ein berühmter Redner c. 485—380.

Er stellt in seiner Schrift über das Nichtseiende oder die Natur drei Hauptsätze auf: es ist nichts; wenn auch etwas wäre, so ist es dem Menschen unbegreiflich, und wäre es auch begreiflich, so ist es doch nicht auszusprechen (Sext. Emp. adv. Math. 7, 65 sq.). In den Trugbeweisen dieser Sätze tritt der Charakter dessen hervor, was man gewöhnlich Sophistik zu nennen pflegt. Wenn, sagt er, das Nichtsein Nichtsein ist, so ist das Nichtseiende ebensowohl wie das Seiende. Denn das Nichtseiende ist nicht seiend, und das Seiende ist seiend. Wenn aber das Nichtseiende ist, so ist das Seiende nicht; denn wenn dem Nichtseienden das Sein, so muss seinem Gegentheile das Gegentheil des Seins zukommen, also das Nichtsein. Sagt man aber, das Seiende und Nichtseiende ist dasselbe, so ist auch dann nichts. Denn wenn das Nichtseiende nicht ist, so ist auch das Seiende nicht, da es ja mit jenem identisch sein soll. — Das Gedachte ist nicht das Seiende; denn sonst würde man sofort fliegen, wenn man dächte, dass man flöge. Ist aber das Gedachte nicht das Seiende, so wird das Seiende nicht gedacht. Würde aber das Seiende gedacht, so würde sein Gegentheil, das Nichtseiende nicht gedacht. — Das Seiende ist nicht durch Worte mitzutheilen; denn man kann durch Worte einem Andern nicht das mittheilen, was man sieht, denn er hört dann bloss Töne, damit aber sieht er nicht die Farben. — Ueber die Werthlosigkeit solcher Beweise, in denen eine Verdrehung des eigentlichen Sinnes der eleatischen Lehren vom Seienden und Nichtseienden durchleuchtet, braucht nichts hinzugesetzt zu werden.

§ 29.

Das Hauptinteresse der Sophisten lag nicht auf theoretischem, sondern auf dem praktischen Gebiete, auf welchem sie je nach ihrem

eigenen Charakter verschiedene Seiten des natürlichen Eudämonismus als die sittliche Wahrheit zu beweisen suchten.

Wenn Protagoras mehr ein kluges und besonnenes Streben nach Glückseligkeit empfohlen zu haben scheint, so wird dagegen Kallikles von Plato in seinem Dialog Gorgias als der Repräsentant derer aufgestellt, welche das Glück in die unbeschränkte Freiheit, nach Lust und Laune zu geniessen, setzten, und gegen die Schranken, welche der vorhandene Rechtszustand solch ungebundener Freiheit entgegenstellte, ankämpften. Ihnen ist der geordnete Rechtszustand etwas Unnatürliches, weil er eben der natürlichen Kraft der Begierde sich entgegenstellt. Ihr Ideal ist der Tyrann, welcher unbeschränkte Macht hat, sein Wollen durchzusetzen. Der Mächtige also ist ihnen im Recht. Denn das Recht ist die Stärke des Willens, die ein jeder von Natur hat; jede Beschränkung der Natur ist aber Unnatur, und Unnatur ist etwas Schlechtes, folglich verwerflich.

Andere, wie Thrasymachus, gehen von dem Gedanken aus, dass gut ist, was glücklich macht, und beweisen, dass die Gerechtigkeit keine Tugend, sondern eine Dummheit, und Ungerechtigkeit dagegen die wahre Tugend und Klugheit ist. Denn die Gerechtigkeit ist nicht ein Glück für den, welcher sie übt, sondern für den, gegen welchen sie geübt wird; dieser nämlich hat allein den Nutzen davon, jener aber den Schaden. Daher ist die Gerechtigkeit ein fremdes Gut und ein eigener Schaden. Daraus folgt, dass Unrecht thun besser ist, als Unrecht leiden und dass der Beste derjenige ist, welcher ungestraft Unrecht thun kann (Plat. rep. 2, p. 343 sq.).

Andere wieder suchten die Schranken, welche die religiöse Scheu und die Heiligkeit des Rechts dem Streben nach Wohlbefinden setzten, dadurch wankend zu machen, dass sie alles auf den Unterschied zwischen Natur und Kunst zurückzuführen suchten. Die vorhandene Welt ist nur nach Zufall aus Nothwendigkeit geworden, nicht durch einen Verstand oder einen Gott, also nicht durch Kunst. Diese ist ein späteres und sterbliches Erzeugniss der Menschen. Nur diejenigen von diesen Künsten sind trefflich und gut, welche ihre Kraft in ihrer Uebereinstimmung mit der Natur haben, wie die Heilkunst, Gymnastik u. dgl. Die Gesetze aber stimmen nur zum kleinsten Theile mit der Natur zusammen, daher stammen sie nur von der menschlichen Kunst her, deren Satzungen falsch sind. Die Annahme vom Dasein der Götter beruht nicht auf der Natur, sondern auf gewissen Gesetzen und diese sind je nach der Ueber-

einkunft andere. Das Gerechte aber ist ebenfalls nicht von Natur, sondern nur durch menschliche Kunst, denn die Gesetze, wonach sich das richtet, was gerecht ist, werden immer umgeändert. Das nach der Natur richtige Leben besteht daher darin, stärker zu sein, als Andere und ihnen nicht nach einem Gesetze unterworfen zu sein (Plat. de leg. 10, p. 888 sq.). — Andere endlich, wie Aristipp, von dem unten noch besonders die Rede sein muss, vertheidigen den augenblicklichen Genuss des Privaten als das Wahre und ziehen sich deshalb vom öffentlichen Leben möglichst zurück, um durch Theilnahme an demselben nicht im Genusse der Lust gestört zu werden (Xenoph. memor. 2, 1. 8.).

§ 30.

Die Sophisten haben wenigstens das Verdienst, die Philosophie zuerst auf die Bearbeitung der Ethik gelenkt zu haben, so fehlerhaft und von allen sittlichen Ideen entblösst auch ihre ethischen Ansichten sind (Diog. L. 9, 53. Protagoras erregte zuerst die sokratische Weise zu philosophiren.). In welcher Weise sich bei Sokrates und Plato eine energische Reaction gegen ihren widersittlichen Eudämonismus erhob und die Philosophie unter den Griechen gerade im Kampfe wider sie einen neuen Aufschwung erlangte, wird in der folgenden Periode zur Sprache kommen. Hier muss zur Vorbereitung auf das Folgende noch darauf hingewiesen werden, dass sogleich im ersten Anfange der absichtlichen Bearbeitung ethischer Begriffe sich der Fehler einschleicht, die Ethik durch Metaphysik begründen zu wollen, obgleich diese dazu gänzlich untauglich ist. Die sittliche Beurtheilung, mag sie wahr oder falsch sein, folgt nie aus theoretischen Sätzen und erhält durch die Abhängigkeit, in welche man sie von der Metaphysik setzt, nur einen trügerischen Schein wissenschaftlicher Begründung. Wie folgt z. B. aus dem theoretischen Satze des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, der Fundamentalsatz seiner Ethik, dass die angenehmen sinnlichen Wahrnehmungen besser sind, als die unangenehmen? Dieser tautologische Satz: das Angenehme ist besser, d. h. eben angenehmer, als das Unangenehme, steht ganz unabhängig von dem sensualistischen Skepticismus fest. Aber allerdings ist historisch der Sensualismus so häufig mit einer schlaffen, ja unsittlichen Moral verbunden gewesen, dass sich die Meinung gebildet hat, beides hänge nothwendig zusammen. Und dieser Zusammenhang ist auch nicht unschwer zu erklären. Glaubt man nämlich theoretische Gründe

zu haben, dass nur das sinnlich Gegebene wahr und wirklich sei, ausser welchem für den Menschen es nichts zu erkennen geben könne, und kann man natürlich im Sinnlichen keinen andern treibenden Grund für das Handeln finden, als die sinnliche Lust und Unlust, so scheinen alle sittlichen Grundsätze und Gesetze, die der Lust widersprechen, nur auf menschlicher Willkür und Convention zu beruhen. Nun fühlt man wohl, dass die Autorität des sittlich Guten und Rechten nicht auf einem Willen beruhen kann. Denn warum soll der eine Wille nicht negiren, was ein anderer blosser Wille gesetzt hat? Ein stärkerer Wille kann bloss an der äussern factischen Negation seines Gesetzes hindern, nicht aber einen andern Willen innerlich in seinem eigenen Urtheil binden. Kann also die sittliche Autorität des Gesetzes nicht auf einem Willen beruhen, so muss sie auf solches sich stützen, was vom Willen der Menschen unabhängig ist. Alles solches aber nennt man Natur. Kann man nun in seiner theoretischen Ansicht von der Natur nichts finden, woraus eine den Willen bindende heilige Scheu abgeleitet werden könnte, so meint man, es gäbe dergleichen überhaupt nicht, und schlägt die Ansprüche, welche das wenigstens dunkel gefühlte sittliche Urtheil macht, damit nieder, dass das sittliche Gesetz ein willkürliches Erzeugniss menschlichen Willens sei, das der Natur widerstreite; in dieser aber findet man kein anderes constantes und allgemeines Gesetz, als dass jeder die Befriedigung seines Strebens oder die Lust sucht.

Diese für ein höchst unreifes Denken allerdings natürliche Verbindung des Sensualismus mit einem unsittlichen Eudämonismus hat nun zur Folge gehabt, dass bei Andern, deren sittliches Urtheil reiner und energischer war, deren theoretisches Denken aber gleichfalls im Argen lag, sich die Meinung festsetzte: die Autorität des Sittlichen sei nicht anders zu retten, als wenn man die der sensualistischen Ansicht entgegengesetzte annähme, dass nämlich in der ursprünglichen Natur der menschlichen Seele die Principien oder Keime oder Anlagen einer höheren, übersinnlichen Erkenntniss mitgesetzt wären. Denn vor dem, was Natur ist oder dafür gehalten wird, glaubt man umsomehr Respect haben zu müssen, als man sich auch in seinem theoretischen Denken an das, was vom Willen unabhängig ist, gebunden fühlt. Daher sieht man das Gute als das Natürliche an, das Böse aber ist Unnatur. Aus diesem Grunde hat man die Meinung von angebornen Principien, Ideen u. dgl. bis in unsere Tage hinein für das Palladium der Sittlichkeit gehalten.

Der hier zum Grunde liegende Gegensatz zwischen *φύσις* und *νόμος*, Natur und Satzung, welcher zuerst bei Demokrit als Unterschied zwischen Objectivität und Subjectivität auftritt, und schon von ihm selbst, wie später von den Sophisten auch auf das ethische Gebiet übertragen ist, zieht sich in verschiedenen Formen und verschiedener Werthschätzung bis in die neuern Zeiten hinein. Während die Sophisten die sittlichen Gesetze verwerfen, weil sie dieselben in der Natur nicht finden können, verlegen Plato und Aristoteles, eben weil auch sie der Natur die Autorität gegen die Willkür zuschreiben, das sittlich Werthvolle in die Natur der Seele. Die Stoiker stellen den Grundsatz: nach der Natur zu leben, geradezu an die Spitze ihrer Ethik, und dieser Grundsatz zieht sich als *lex naturae* und *jus naturae* durch die Scholastik bis auf Chr. Wolff hindurch, bis Kant die Sache umdreht und den Sitz des Sittengesetzes in der Freiheit, d. h. im Willen und nicht in der Natur findet, und Herbart endlich eine Grundlegung der Ethyk entdeckt, die mit diesem Gegensatze nichts mehr zu thun hat. — Aehnliche Umwandlungen des Werthes finden sich, beiläufig bemerkt, auch bei andern Hauptgegensätzen, wie z. B. Natur (Sein) und Denken, Materie und Form. Durch die sämmtliche Metaphysik von Anfang an bis auf Kant herrscht die Ansicht, dass die Natur den Werth der Norm für das Denken hat, bis dieser den Satz umdreht, und die Gegenstände sich nach dem Denken richten lässt. Die Form (*εἶδος*) hat bei Plato den Werth des Seienden, die Materie des Nichtseienden; bei Aristoteles ist dieser Gegensatz abgeschwächt in den des noch nicht Seienden oder Möglichen und des Wirklichen. Bei den Stoikern wird die Materie zum wahrhaft Seienden und die Form, unter dem Namen *essentia,* wird endlich bei Wolff zum bloss Möglichen. Das Anfangs wahrhaft Seiende und das Nichtseiende vertauschen also im Verlaufe der Philosophie ihre Werthe. —

Zweite Periode.

Die griechische Philosophie von Sokrates bis Aristoteles.

§ 31.

Diese Periode ist die Blüthezeit der griechischen Philosophie. Die Nachwirkung der früheren metaphysischen Untersuchungen und der von Sokrates ausgehende mächtige Impuls, welchen die Ethik empfing, bewirkten, dass die Hauptbegriffe des ganzen damals vor-

handenen Gedankenkreises der philosophischen Bearbeitung anheimfielen. Während man früher nur die naturwissenschaftlichen Fragen zu lösen trachtete, ringt man jetzt nach einem systematisch zusammenhängenden und festen Wissen über die sämmtlichen höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens. Die Philosophie strebt danach, wirkliche Lebensweisheit zu werden, oder die Herrscherin des ganzen Lebens, welche seinem gesammten Denken und Wollen das höchste Gesetz vorzeichnet. Diesen Aufschwung und das Ansehen und Vertrauen, welches von da an die Philosophie geniesst, verdankt sie dem von Sokrates ausgehenden Geiste, dessen ideale Richtung in Plato einen seinen Lehrer vielfach überragenden Repräsentanten gewann, worauf dessen Schüler, Aristoteles, in verständig logischem Denken ein sämmtliche Disciplinen umfassendes System auszubilden sich bemühte. Andere Philosophen, die sog. kleinen oder einseitigen Sokratiker, sind von geringerem Einfluss und hängen zum Theil nur durch lose Fäden mit Sokrates zusammen.

§ 32.

1. Sokrates,

aus Athen, Sohn des Sophroniskus und der Hebamme Phänarete, c. 469—399. Nachdem er sein Leben dem Zwecke einer auf Einsicht gegründeten sittlichen Reformation seiner Mitbürger gewidmet hatte, wurde er von dem Dichter Melitus, dem Demagogen Anytus und dem Redner Lykon auf den Tod angeklagt, weil er die vom Staate anerkannten Götter nicht anerkenne, sondern andere neue dämonische Wesen einführe und die Jugend verderbe; und trank nach seiner Verurtheilung im Kerker den Giftbecher, nachdem er die Versuche einiger Freunde, ihn zu befreien, zurückgewiesen hatte, um die Gesetze nicht zu verletzen.

Der ausserordentlich grosse Einfluss, welchen Sokrates auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, beruht vorzüglich auf seiner eminent sittlichen Persönlichkeit, welche ihre hohe intellectuelle Begabung in den Dienst einer sittlichen Veredlung seiner Zeitgenossen stellte. Im Gegensatz gegen die verschiedenen Gestalten eines gemeinen Eudämonismus, dessen wissenschaftliche Repräsentanten die Sophisten waren, suchte er in seinen Unterredungen namentlich die jüngern seiner Mitbürger von einem schlechten Scheinwissen zu einem wahrhaften Wissen über das Sittliche zu erheben, und bediente sich dabei zuerst des Verfahrens der Induction und Definition. Daher ist er im Dienst der Ethik auch der Gründer der Logik, im allgemeinen Sinn eines bewusst

methodischen Denkverfahrens, geworden. Die Naturphilosophie aber schloss er von seinen Untersuchungen aus; weshalb Cicero das bekannte Wort von ihm gesagt hat, er habe zuerst die Philosophie vom Himmel abgezogen und auf das menschliche Leben gewandt. Jedoch sind ihm darin die Sophisten, wenn auch in anderer Gesinnung, vorangegangen.

Nach dem Berichte Xenophon's unterredete er sich immer über die menschlichen Dinge, indem er untersuchte, was fromm und gottlos, was schön und hässlich, was gerecht und ungerecht, was Besonnenheit und Wahnsinn, was Tapferkeit und Feigheit, was der Staat und der Staatsmann u. s. f. sei, und glaubte, dass diejenigen, welche dieses wüssten, Vortreffliche (*καλοικἀγαθοί*) sein, die es aber nicht wüssten, mit Recht Sklaven genannt würden (Memor. I, 1, 16.). Er fand, dass seine Zeitgenossen zwar meinten, weise zu sein, dass sie es aber nicht in Wirklichkeit waren, und suchte sie davon zu überführen. Er selbst setzte aber seine Ueberlegenheit über Andere nicht darin, dass er selbst schon mit einem Wissen ausgerüstet sei, sondern nur darin, dass jene meinten, ein Wissen zu haben, obgleich sie es nicht hatten, er aber sich bewusst sei, ein solches Wissen noch nicht zu besitzen. Und eben dieses Bewusstsein trieb ihn in die gemeinschaftliche Untersuchung hinein (Plat. Apol. Socr. p. 21 sq.). Hienach ist die durch Cicero verbreitete Ansicht, als ob Sokrates behauptet habe, man könne nichts wissen, ausser dem Einen, dass man nichts weiss (Acad. pr. II, 23, 74.), dahin zu berichtigen, dass Sokrates nicht überhaupt die Möglichkeit des Wissens den Menschen abgesprochen hat, sondern nur den factischen Besitz eines Wissens vor einer auf dessen Erlangung gerichteten methodischen Untersuchung.

Vor aller andern Erkenntniss aber suchte er ein Wissen vom Sittlichen zu erringen. Daher lässt ihn Plato sagen: Er könne nach dem delphischen Spruche Erkenne dich selbst! sich noch nicht selbst erkennen, und es scheine ihm lächerlich zu sein, wenn man dies noch nicht wisse, Fremdes zu untersuchen (Phaedr. p. 229 sq.). Diese Selbsterkenntniss fasste er aber nicht als eine theoretisch psychologische, sondern als eine praktische.

Kurz und bestimmt berichtet Aristoteles, Sokrates habe seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur gerichtet; und er habe in jenem das Allgemeine gesucht und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen gerichtet. Ferner: er habe das, was etwas ist (*τὸ τί ἐστιν*) gesucht; denn er suchte Schlüsse

zu bilden; der Anfang aber der Schlüsse ist das, was etwas ist. Man müsse daher mit Recht zweierlei dem Sokrates zuerkennen, die Induction und die Begriffsbestimmung des Allgemeinen (*ἐπακτίκοι λόγοι; τὸ ὁρίζεσθαι καθόλον.* Met. 1, 6.). Deshalb zeigen auch die sokratischen Dialoge des Plato, dass Sokrates sich bei der Frage: was ist z. B. das Gerechte, das Schöne? nicht mit den einzelnen Anwendungen dieser Ausdrücke auf concrete Fälle begnügte, sondern vermittelst einer möglichst vollständigen Durchsuchung des ganzen Umfangs eines Begriffs diejenige Bestimmung zu finden strebte, welche auf alle Fälle passt, oder es eben bewirkt, dass das einzelne Gerechte oder Schöne u. s. f. gerecht oder schön ist. In dem durch Induction gefundenen allgemeinen Begriffe glaubt er dann, das eigentliche Wesen einer Sache entdeckt zu haben.

Wäre aber bloss dieser theoretische Erkenntnisstrieb in ihm herrschend gewesen, so würde er sich ebenso wohl und vielleicht noch mehr mit den an sich gleichgültigen metaphysischen Begriffen beschäftigt und seine Unterredungen nicht vorzugsweise auf sittliche Gegenstände mit dem Zweck, seine Zeitgenossen zu einer edleren Gesinnung zu erheben, gerichtet haben. Dieser sittlich reformatorische Trieb konnte nur aus einem ursprünglich in ihm energisch und rein wirkenden ethischen Urtheile entsprungen; oder, wie er selbst es bezeichnet, aus seinem *δαιμόνιον*, einem göttlichen Sprechen in ihm, welches ihn vom Unrechten zurückhielt (Pl. Apol, 31, D.)

§ 33.

Aus der Combinirung des ethischen und des intellectuellen Triebes in Sokrates ist nun sein ethischer Hauptsatz erklärbar: dass alle Tugenden Wissenschaften sind (Arist. Eth. Eud. 1, 5.); oder dass jeder insofern gut ist, als er weise, und schlecht, als er unweise ist (Plat. Lach. p. 194, D.), oder dass bloss eins gut sei, die Wissenschaft, und bloss eins schlecht, die Unwissenheit (Diog. L. 2, 31.).

Allergings verfiel Sokrates hiemit in einen Irrthum, wenn er so schlechtweg meinte, dass wenn jemand wisse, was Gerechtigkeit sei, er damit auch gerecht sei (Eth. Eud. l. c.). Dieser Irrthum aber ist bei ihm daraus erklärlich, dass bei ihm selbst das sittliche Urtheil die sein Denken und Wollen beherrschende Kraft war. Daher konnte er meinen, dass wenn nur die richtige Einsicht im Menschen geweckt sei, sie auch sofort die das Wollen beherrschende Kraft werde, zumal er aus Mangel an tieferen, psychologischen Unter-

suchungen noch nicht wissen konnte, was dazu gehört, um den Willen unter die Botmässigkeit der sittlichen Einsicht zu bringen. Er für seine Person musste es mit der Wissenschaft unverträglich halten, dass man sich in ihrem Besitz von etwas Anderem beherrschen und wie ein Sklav umherschleppen lasse (Arist. Eth. Nic. 7, 3.).

Jedoch ist dieser Fehler bei Sokrates nicht so gross, wie er nach den Worten der Eudemischen Ethik erscheint, wenn sie ihm als letzten Zweck nicht die Ausübung der Tugend, sondern nur die Erkenntniss des Guten zuschreibt. Denn Sokrates versteht unter der Weisheit oder dem Wissen des Guten nicht bloss das Besitzen der richtigen allgemeinen Begriffe und deren Anerkennung im logischen Denken, sondern, wie man aus seinen Vergleichungen des Tugendhaften mit den Künstlern u. dgl. ersieht, das wirkliche Verstehen, gut zu handeln. Wie ein Arzt, der seine Kunst wirklich versteht, auch richtig verfahren wird, so wird auch der, welcher gut zu handeln versteht, auch wirklich gut handeln. Freilich übersieht er auch hiebei, dass das richtige Verständniss erst in den Willen aufgenommen sein muss; denn auch der wissenschaftlich tüchtigste Arzt kann seine Kunst nicht gut anwenden wollen. Dass Sokrates dies übersah, mag zum Theil seinen Grund darin haben, dass bei ihm der Begriff des Wollens noch nicht in psychologischer Erkenntniss herausgearbeitet ist, allein hauptsächlich hängt es mit seinem sofort zu besprechenden Begriffe vom Guten ab, aus welchem auch sein anderer Hauptsatz erklärlich wird, dass niemand freiwillig schlecht handle (Plat. Protag. p. 345. D.). Er hat nämlich den Begriff des sittlich Guten noch nicht aus seiner ursprünglichen Vermischung mit dem zum Wohlbefinden Nützlichen losgelöst. — Uebrigens war ihm das Factum, dass die Menschen wider besseres Wissen handeln, nicht unbekannt, denn auf die Frage, ob die, welche das Gute wüssten und nicht thäten, weise und besonnen (*σώφρονες*) wären, antwortete er, keinesweges, sondern sie seien unwissend und ohne Selbstbeherrschung (*ἀκρατεῖς*), denn jeder thue mit Vorsatz nur das, was ihm unter dem Möglichen am zuträglichsten zu sein scheine (Xenoph. Mem. 3, 9. 4.). Also auch das Handeln wider bessere Einsicht führte er zuletzt auf eine Unwissenheit zurück. Und am letzten Ende muss man ihm zugestehen, dass er darin an sich nicht Unrecht hat. Denn stände das ganze Gewebe des innern Lebens mit all seinem Denken, Begehren und Wollen unter der Botmässigkeit einer alles umfassenden und durchdringenden Einsicht,

so würde eine solche Intelligenz nicht anders als sittlich gut handeln können.

§ 34.

Der eigentlich sittliche Inhalt, welcher in der Weisheit (σοφία) liegt, concentrirt sich bei Sokrates vornämlich in den Begriffen der σωφροσύνη, δικαιοσύνη und εὐσέβεια.

Seinem sittlich ernst gestimmten Gemüthe musste am auffälligsten die Hässlichkeit und Unwürdigkeit eines bloss auf die Befriedigung körperlicher Begierden gerichteten Lebens sein, wie es sich als das Durchschnittsleben der damals schon tief verdorbenen Zeit seinem Blicke darbot. Der ἀκρατής, welcher nur das ihm Angenehmste auf jede Weise zu thun strebt, ist nicht von den unvernünftigen Thieren zu unterscheiden; nur der ἐγκρατής kann allein das Beste unter den Dingen erstreben, das Gute wählen und des Schlechten sich enthalten (Xenoph. Mem. 4, 5. 11.). Wer aber das Schöne und Gute kennt und deshalb dasselbe übt und ebenso wegen seiner Kenntniss des Schlechten dasselbe vermeidet, ist der σώφρων (ib. 3. 9. 4.). Wer seine Begierde nicht beherrschen kann, ist ferner von seinen mannigfachen Bedürfnissen abhängig; göttlich aber ist es, nichts zu bedürfen und das Göttliche ist am besten; so wenig als möglich zu bedürfen kommt daher dem Göttlichsten, also dem Besten am nächsten (ibid. 1, 6. 10.). Das Göttliche aber ist der νοῦς, das verständig und vernünftig überlegende Denken, welches das Beste auswählt und ausführt (Pl. Phaedr. p. 97.). In dieser innern Freiheit von Bedürfnissen und Begierden, wodurch man in Stand gesetzt wird, in verständiger Ueberlegung das in jedem Falle Beste zu erkennen und auszuführen, liegt das eigentliche sittliche Ideal des Sokrates; hierin besteht die εὐπραξία im Gegensatz gegen die εὐτυχία. Diese letztere wird ohne eigenes Bemühen des zum Leben Nöthigen theilhaftig, jene aber weiss und überlegt, wie man richtig (εὖ) handelt.

Die Norm dieses richtigen Handelns liegt aber keineswegs allein in dem, was wir jetzt das sittlich Gute zu nennen gewohnt sind, sondern in der Glückseligkeit (εὐδαιμονία). Den Inhalt derselben giebt Sokrates zwar nirgends an, aber nach dem Erwähnten kann er sie nicht in einen mühlosen Genuss und eine allseitige Befriedigung aller möglichen Begierden gesetzt haben, sondern in den dauernden innern Frieden der Seele, welche sich bewusst ist, dass sie wegen ihres Handelns kein Tadel trifft. Ein solcher Tadel

aber würde sie ebenso wohl treffen, wenn sie unüberlegt durch sklavisches Nachgeben gegen die Lüste ihr Wohlbefinden gestört, als wenn sie etwas an sich Hässliches gethan hätte.

Daher liegt bei Sokrates im Begriffe des Guten nicht sowohl das ohne alle Frage nach dem eigenen Wohlbefinden absolut löbliche Wollen und Handeln, sondern das zur Eudämonie Zuträgliche und Nützliche, und die Tugend ist überhaupt die Tüchtigkeit, durch Denken und Handeln die Eudämonie zu erlangen. Hieraus erklärt sich denn auch der Satz: dass niemand freiwillig, d. h. mit verständiger Ueberlegung, schlecht handle. Denn alle streben von Natur nach der Eudämonie. Wenn sie also bedenken und wissen könnten, was für sie zuträglich ist, so würden sie eben dieses und nicht sein Gegentheil wählen (Xen. Mem. 3, 9. 4.). Daher ist jede Tugend eine Weisheit, denn das Können beruht auf dem Wissen. Ist dieses aber vorhanden, so ist das Wollen von selbst gegeben, da eben jeder glückselig sein will.

Eben aus dieser Unbestimmtheit und so zu sagen Leerheit der innern Freiheit bei Sokrates, welche nur überhaupt den Gegensatz gegen die Knechtschaft unter Begierden und Leidenschaften bedeutet, erklärt es sich, weshalb ebenso wohl ein Antisthenes als ein Aristipp sich ihm anschliessen konnte. Jener suchte das Ideal in der innerlich freien Entbehrung, dieser im innerlich freien Genusse der Lust.

Unter den andern Tugenden, deren Einheit in der Weisheit und der von derselben noch nicht unterschiedenen σωφροσύνη (Besonnenheit, Selbstbeherrschung) liegt, wird ferner die δικαιοσύνη hervorgehoben. Der Grund, dass auf diese vorzüglich der Blick des Sokrates fällt, liegt in der aus dem zügellosen nur nach der Lust jagenden Leben nothwendig sich erzeugenden Ungerechtigkeit, von welcher das damalige Leben voll war, und der daraus sich ergebenden Zerrüttung aller Ordnung und alles Friedens. Daher sieht Sokrates die Gerechtigkeit zunächst in dem Gehorsam gegen die vorhandenen Gesetze des Staats (Xenoph. Mem. 4, 4. 2.), weiterhin aber auch in der Befolgung der ungeschriebenen Gesetze, d. h. derer, welche überall gelten und daher nicht vom Willen der Menschen, sondern von den Göttern gegeben sind; die Götter aber können nur gerechte Gesetze geben (ib. 19, 25.). Man darf also in keinem Falle Unrecht thun, denn das ist weder gut noch schön; auch dann nicht, wenn es dem geschieht, welcher uns Unrecht gethan hat, mag nun die Menge in diesen Grundsatz einstimmen oder nicht, und mag man dabei besser oder schlechter sich befinden (Plat. Krit. p. 49.).

Im Begriff der *εὐσέβεια* endlich liegt sowohl diese letztere Gerechtigkeit als Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze, als auch deren Voraussetzung das richtige Denken über die Gottheit. Die Frömmigkeit ist daher ein *σωφρονεῖν περὶ θεοῦς* und damit eine besondere Beziehung der ganzen Tugend. Zur Erkenntniss des Daseins und des Wesens der Gottheit leitet aber die teleologische Betrachtung der Dinge. Wer vernünftige und thätige Wesen erschafft, ist bewundernswürdiger als ein Verfertiger nicht vernünftiger und bewegungsloser Bilder, wenn anders dergleichen nicht durch Zufall, sondern durch Verstand (*γνώμη*) entsteht; und ebenso geziemt es sich zu urtheilen, dass das Nützliche ein Werk des Verstandes ist. Freilich kann man die Werkmeister und Herrscher der wohlgeordneten Welt nicht sehen; aber das ist auch bei der Seele der Fall, die doch die Herrscherin des Leibes ist. Ganz vorzüglich aber zeigt sich die Fürsorge der Gottheit in der reichen und zweckmässigen Ausrüstung des Menschen an Leib und Seele (Xen. Mem. 4, 3.). Wenn endlich der menschliche *νοῦς* den menschlichen Leib beherrscht, so muss man dem Verstande im All (*ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις*) Allmacht und Allwissenheit zuschreiben (Ibid.).

Die teleologischen Gedanken sind bei Sokrates im einzelnen noch vielfach roh und kindlich, indem er Alles, woraus der Mensch Nutzen und Genuss gewinnen kann, auf eine diesen Nutzen als Zweck im Auge habende Absicht zurückführt, und man hat sich allerdings zu lange mit dieser kindlichen Teleologie begnügt. Allein wenn es auch keinen grossen Scharfsinn kostet, Einzelnes zu widerlegen und keinen grossen Witz, es lächerlich zu machen, so hat man damit noch nicht den allgemeinen Gedanken widerlegt, den Sokrates auszuführen begonnen hat, dass diejenigen Werke, in welchen offenbar eine Kunst sich bemerklich macht, nicht aus Zufall entstanden ist. Von den drei Ansichten über die Entstehung der vorhandenen Welt, dass sie entweder aus Zufall, oder aus immanenter Vernünftigkeit des Werdens, oder aus absichtlicher Zweckthätigkeit entstanden sei, von denen der Anfang der ersten bei Demokrit, der zweiten bei Heraklit und der dritten bei Anaxagoras zu finden ist, hält also Sokrates die letztere aufrecht.

Die vollkommene Glückseligkeit aber ist erst nach dem Tode im Hades, wo ein gerechtes Gericht zu finden ist, in Gemeinschaft mit den trefflichen Helden und Weisen der Vorzeit zu erwarten und in der weiterschreitenden geistigen Ausbildung und der dann vorhandenen Freiheit vom Tode (Plat. Apol. p. 40 C.).

§ 35.

Diese erste zusammenhängende ethische Anschauung ist nicht allein in culturhistorischer Hinsicht von der eminentesten Bedeutung gewesen, sondern sie bildet auch das eigentliche Knochengerüst der bis auf Kant herrschenden philosophischen Ethik. Die Glückseligkeit *(beatitudo)* ist das höchste Gut, das letzte Ziel alles Handelns. Tugend ist die Tüchtigkeit der menschlichen Seele diesem Ziele gemäss zu handeln, die Fundamentaltugenden aber sind die Beherrschung der Begierden oder Passionen und die Gerechtigkeit. Diese und andere Tugenden sind zwar an sich löblich (*καλόν*), aber gut, begehrenswerth sind sie deshalb, weil sie das für die Eudämonie wahrhaft Zuträgliche sind.

Diese Grundlage der Ethik hat eben deshalb eine grosse und lang dauernde Wirkung gehabt, weil sie die Ansprüche des ethischen Urtheils (des Gewissens) mit dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit in vollen Einklang zu setzen schien. Daher hat es wahrscheinlich so lange gedauert, bis Kant das Wort sprechen konnte: die Eudämonie ist die Euthanasie der Moral! ein Wort, das auch nach ihm von den meisten Philosophen nicht verstanden ist.

Die nächsten Wirkungen des sokratischen Denkens jedoch waren dadurch bestimmt, dass Sokrates im Gegensatz sowohl gegen die sophistische Aufhebung aller Erkenntniss, als auch gegen das von den Begierden beherrschte Leben dem Wissen, d. h. dem verständigen und besonnenen Denken in solchen fest bestimmten Begriffen, welche die Qualität des Gedachten ausdrücken, einen absoluten Werth ertheilte. Die Weisheit ist daher im Grunde die einzige Tugend, deren verschiedene Anwendungen die übrigen Tugenden sind; oder alle Tugenden sind Wissenschaften und als solche lehrbar. Und wenn auch dieses Wissen ein praktisches Verstehen und Können ist, und das Lernen sich eigentlich mit dem Begriffe der Erziehung decken soll, so behält doch in der sittlichen Beurtheilung der theoretische Factor, das Erkennen, das Uebergewicht, weil man aus dem oben bemerkten Grunde meinte, das Wollen folge von selbst aus der richtigen Einsicht. Daraus entstand dann die Folge, dass man, indem der Werth des Wissens auf das Gewusste übertragen und das Seiende für das Gewusste, das Werdende und Veränderliche aber für das blos Gemeinte angesehen wurde, das Seiende als solches für das Werthvolle und Gute ansah, und dass endlich die sog. theoretischen Tugenden dem Range nach

über die bloss praktischen gestellt wurden. Auf die allerdings nothwendige Bedingung der sittlichen Gesinnung, die Intelligenz, den *νοῦς*, wird damit derjenige Werth übertragen, welcher dem mit Bewusstsein der sittlichen Einsicht folgenden Willen gebührt.

Das philosophische Denken aber überhaupt gewann durch das Verfahren des Sokrates, die allgemeinen Begriffe durch Induction zu finden und ihre Definition zu versuchen, die erste Grundlage der formalen Logik, welche von Aristoteles zuerst zu einer besondern Disciplin erhoben wurde. —

Der Hauptstamm der Philosophie, welcher aus dem sokratischen Denken erwuchs, findet sich bei Plato und Aristoteles. Daneben entstanden mehrere kleinere Schösslinge, die sog. kleineren, einseitigen, unvollkommenen Sokratiker. Diese letzteren können in solche eingetheilt werden, welche sich, wie Sokrates, nur mit ethischen und logischen Fragen beschäftigen, wie die Cyniker, und solche, welche auch metaphysische Fragen aufnehmen, und diese werden entweder von den Eleaten influirt, wie Megariker und Eretrier oder von Heraklit, wie die Cyrenaiker.

2. Die kleinern sokratischen Schulen.

§ 36.

A. Die Cyniker.

Antisthenes, aus Athen, von einer thracischen Mutter geb. 444. Freund des Sokrates, angesehener Rhetor; lehrte im Cynosarges. — Diogenes von Sinope, c. 335. — Krates aus Theben.

Die *σωφροσύνη*, welche Sokrates im Gegensatz gegen das blinde, sklavische Leben nach den Begierden aufgestellt hatte, scheinen die Cyniker als das Ganze des sittlichen Lebens gedacht zu haben, und auch von dieser Tugend heben sie nur die eine und zwar niedrigere Seite hervor. Nicht die Uebereinstimmung des Begehrens und Wollens mit der verständigen Einsicht ist es, welche ihnen die sittliche Freiheit ausmacht, sondern die Unabhängigkeit von den mannigfachen Bedürfnissen des luxuriösen und vergnügungssüchtigen Lebens. Diese ist aber nicht die Gebundenheit des Wollens an die sittlichen Ideen, welche durch die bewusste Einstimmigkeit des Willens mit diesen zur Freiheit wird, sondern nur die innere Ungebundenheit des Wollens, das nicht durch heftige Begierden beherrscht und durch dieselben nicht in äussere Verhältnisse sich

verflochten fühlt. Daher können sie auch so weit gehen, die sittliche Freiheit in die Ungebundenheit an die Sitten des civilisirten Lebens zu setzen. Diese Freiheit aber ist ihnen das höchste Gut (Diog. L. 6, 71.).

Hierin finden die von ihnen überlieferten Ansichten ihren Zusammenhang und ihre Erklärung. Das Geniessen der Lust ist ihnen an sich schon etwas Schlechtes. Antisthenes soll gesagt haben: Ich wollte lieber wahnsinnig sein, als mich ergötzen (Diog. L. 6, 104 cf. Arist. Eth. Nic. 10, 1.). Das Gute ist ihnen daher die anstrengende Arbeit (πόνος). Nur die Freude ist zu billigen, welche der Arbeit folgt; aus der wohlbedachten Verschmähung der Lust entspringt die angenehmste Freude (Stob. Serm. 29, 65. — Diog. L. 6, 71.). Da nun die Freiheit in der möglich grössten Bedürfnisslosigkeit besteht, so besteht auch die Arbeit in der leiblichen und geistigen Uebung, sich von den Lebensbedürfnissen möglichst frei zu machen (Diog. L. 6, 105 u. 11.). Und weil diese vielfachen Begierden und Lüste und die ihnen entsprechenden Bedürfnisse erst durch Cultur entstanden sind, so tritt bei ihnen ein Gegensatz zwischen Cultur nnd Natur auf, nach welchem ihnen das Gute als das dem Menschen Eigenthümliche, das Schlechte aber als etwas ihm Fremdes erscheint (Diog. L. 6, 12.). Der Weise wird sich also über die Sitten der gebildeten Welt, welche überdies seine innere Ungebundenheit beengen, hinwegsetzen. Daher verwerfen sie nicht allein die Ehe, sondern halten auch Tempelraub, Menschenfleisch Essen u. dgl. für nichts Widersittliches (ἄτοπον); ja sie wollen den Staat in eine Kosmopolitie auflösen; der wahre Staat ist der in der ganzen Welt (Diog. L. l. c. 72. 73.).

Da nun die Tugend das mit Arbeit und Mühe errungene möglichst bedürfnisslose Leben ist, so versteht es sich von selbst, dass die Tugend zur Eudämonie genugsam (αὐτάρκης) ist und dass das höchste Gut das tugendhafte Leben ist (Diog. L. l. c. 11. 104.). Diese trefflich klingenden Sätze sind aber nicht nach einem hineingelegten Tugendbegriffe zu schätzen, sondern nach ihrer Grundansicht, welche auf die möglichste Ungebundenheit des Wollens hinausläuft. Endlich scheint auch ihre Verwerfung der Vielgötterei und die Annahme nur eines Gottes (Cic. de nat. devr. 1, 13.) mit jenem Gegensatze zwischen Natur und Cultur zusammenzuhängen.

Die Cyniker sind in der Ethik die Vorläufer der Stoiker, welche bei ihnen auch schon die Lehre von den Adiophora, dem was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte steht, vorfanden (Diog. L.

l. c. 11.). Aber nicht allein die ethischen Grundsätze gingen auf die Stoiker über, sondern auch die Eitelkeit und Rhetorik des Antisthenes, des Gründers der cynischen Schule.

In Betreff der Logik ist zu bemerken, dass Antisthenes nur identische Urtheile zulassen wollte; man dürfe den Menschen nicht gut nennen, sondern nur gut gut und den Menschen einen Menschen (Plat. Soph. p. 251. A.), jedes dürfe also nur mit seinem eigenthümlichen Worte bezeichnet werden; daher könne man auch nicht widersprechen; folgerichtig verwarf er daher auch die Definitionen als eine lange Rede (Arist. Met. 5, 29. u. 8, 3.). Er scheint die Copula in den bejahenden Urtheilen für ein Zeichen der absoluten Identität gehalten zu haben und giebt damit ein Beispiel davon, wie schwer es damals den Philosophen wurde, sich in den von Sokrates begonnenen logischen Formen zu orientiren.

Ein anderer von Simplicius (Arist. cat. fol. 66, B.) berichteter Ausspruch: O Plato, die Pferde sehe ich wohl, aber die Pferdheit sehe ich nicht! (cf. Diog. L. 6, 53. wo ein ähnliches Wort von Diogenes berichtet wird), mit welchem er die Realität der platonischen Ideen bestreiten wollte, zeigt, dass er in die Gründe, weshalb Plato das Sinnliche für nicht seiend hielt, noch gar nicht eingedrungen war, und stellt in dieser Hinsicht ein übles Prognosticon für seine Nachfolger, die Stoiker. —

§ 21.

B. Die Megariker und die Eretrier oder Elier.

Euklides von Megara, ein Schüler des Sokrates, zu welchem Plato und die übrigen Freunde des Sokrates nach dessen Tode flüchteten. c. 399. — Eubulides aus Milet. Diodorus Kronus. Stilpo aus Megara; gegen Ende des 4. Jahrhunderts.

Phaedo aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates. Menedemus aus Eretria.

Die Megariker, denen die Elier verwandt gewesen sein sollen, halten an eleatischen Lehren fest. Sie verwerfen die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen und trauen bloss der Vernunft. Das Seiende ist eines; Entstehen, Vergehen und Bewegung sind nicht (Arist. bei Euseb. Pr. Ev. 14, 17.). Dieses eine Seiende ist zugleich das Gute, das freilich mit vielen Namen, bald Einsicht, bald Gott, bald Verstand u. dgl. genannt wird. Das dem Guten Entgegenstehende aber ist nicht. Daher ist auch die Tugend nur eine (Diog. L. 2, 106.).

Da diese wenigen Sätze Alles enthalten, was man von ihren positiven Lehren mit Sicherheit weiss, so ist schwer darüber zu urtheilen. Hielten sie an dem eleatischen einen Seienden fest, so hätten sie mit diesem den Begriff des Guten, der ohne Beziehung, also ohne Mehrheit, gar nicht gedacht werden kann, nicht in Verbindung bringen dürfen.

Auf den Nachfolger des Euklides, Eubulides, werden mehrere im Alterthum berühmte Trugschlüsse übertragen (Diog. L. 2, 108.). Der Lügner: Man lügt, indem man die Wahrheit sagt. Denn wenn du sagst, du lügest und sagst doch die Wahrheit, so lügst du, sagst du aber, du lügest, und sagst daran wahr, so lügst du auch. — Die Elektra und der Verhüllte: Elektra wusste, dass Orestes ihr Bruder sei; als er aber bei ihr stand, wusste sie nicht, dass Orestes ihr Bruder war. Du kennest deinen Vater, aber wenn er verhüllt ist, kennst du ihn nicht. Man weiss also ein und dasselbe und weiss es auch nicht. Der Sorites und der Kahle: Wenn zwei wenig ist, so ist auch zehn wenig, weil wenn zu zwei u. s. f. immer eins hinzugesetzt wird, man nicht angeben kann, wo das Viele anfängt. Aus dem gleichen Grunde ist der nicht kahl, der fast gar keine Haare mehr hat, weil der noch nicht kahl ist, welcher nur eins verloren hat. Der Gehörnte: Was du nicht verloren hast, das hast du; du hast keine Hörner verloren, also —. Einige von diesen Spielereien haben wenigstens die Bedeutung, zu zeigen, dass ein Widerspruch entsteht, wenn man an sich relative Begriffe wie absolute behandelt.

Von grösserer Wichtigkeit sind die scharfsinnigen Bedenken, welche die Megariker gegen den Begriff des Vermögens und der Bewegung erhoben haben. Wenn etwas wirkt, dann allein hat es das Vermögen, nicht aber, wenn es nicht wirkt. Der Nicht-Bauende kann nicht bauen, sondern allein der Bauende, wenn er baut (Arist. Met. 9, 3.). Aristoteles will daraus folgern, dass danach der Sitzende immer sitzen müsse, weil er als Sitzender nicht das Vermögen habe, aufzustehen. Offenbar aber haben die Megariker den Widerspruch im Begriffe einer nicht wirkenden Kraft erkannt. Eine ruhende Kraft ist keine, ein reales Vermögen wird aber als eine solche ruhende Kraft gedacht. Dieser Widerspruch ist nicht wegzuleugnen, sondern aufzulösen. Um aber zu wissen, wie man mit Recht von latenten Kräften reden könne, muss man erkannt haben, wie Kraft entsteht und was überhaupt unter Kraft verstanden werden kann.

Von Diodorus Kronus berichtet Sextus, dass er die Bewegung geläugnet habe (adv. Math. 10, 35 sq.). Der Scharfsinn des Mannes zeigt sich in seiner Nachweisung, dass das Bewegte einen grössern Raum einnehmen müsse, als es an sich einnimmt. Ein untheilbarer Körper muss in einem untheilbaren Orte sein, in diesem kann er sich nicht bewegen, denn er hat ihn ganz ausgefüllt; sollte er sich also in ihm bewegen, so müsste sein Ort grösser sein, als er selbst. Er kann sich aber auch nicht in einem Orte bewegen, in welchem er nicht ist, denn er ist eben noch nicht in diesem Orte. Es folgt also aus dem Begriffe der Bewegung, dass das sich Bewegende an zwei Orten zugleich sein muss.

Von dessen Zeitgenossen Stilpo wird berichtet, dass er ähnlich wie Antisthenes die Möglichkeit des Urtheils geläugnet habe. Sind die Begriffe Mensch und gut, oder Pferd und laufen identisch, so kann man nicht sagen, dass ein Löwe oder Hund läuft; sind sie aber verschieden, so kann man nicht mit Recht sagen, dass der Mensch gut sei oder dass das Pferd laufe (Plut. adv. Colot. 23.). Von grösserer Bedeutung ist seine Bemerkung, dass den allgemeinen Begriffen das Sein nicht zukommen könne: wer Mensch sagt, sagt keinen, denn er sagt weder diesen noch jenen (Diog. L. 2, 119.).

Die Aufhebung der Möglichkeit der Urtheile wird ebenso von den Eretriern, namentlich dem Menedemus berichtet (Simpl. Phys. fol. 20. a.). —

§ 38.

C. Die Cyrenaiker.

Aristippus aus Cyrene c. 400—365. soll durch den Ruhm des Sokrates bewogen sein, ihn in Athen aufzusuchen. Xenophon und Plato verachten ihn. Aristoteles rechnet ihn unter die Sophisten (Met. 2, 2.).

Die Cyrenaiker machen den Versuch, ihre Ansichten in einer gewissen logischen Ordnung vorzutragen, indem sie dieselben unter die Allgemeinbegriffe des zu Erwählenden und zu Fliehenden, der Passionen, der Handlungen, der Ursachen und der Ueberzeugungen sammeln (Sext. Emp. adv. Math. 7, 11.). Sie schätzen aber nur dasjenige Wissen, welches ihrer ethischen Ansicht dient. Aristoteles beschuldigt den Aristipp, er habe die Mathematik geschmäht, weil sie nicht vom Guten und Schlechten rede.

Das höchste Gut (*τέλος*) ist nicht die Eudämonie, welche nur ein Aggregat (*σύστημα*) der einzelnen Lüste ist, zu welchem auch

die vergangenen und zukünftigen gehören, sondern die einzelne gegenwärtige Lust. Denn die Eudämonie hat ihren Werth in der einzelnen Lust, diese aber ist an sich selbst von Werth. Denn zu dieser neigen wir uns von Kindheit an unwillkürlich und verlangen zu ihr nichts hinzu, wenn wir sie erlangt haben; und wir fliehen nichts so sehr als ihr Gegentheil, den Schmerz (Diog. L. 2, 87.). Auch ist die Gegenwart allein unser, die Vergangenheit ist nicht mehr und die Zukunft ungewiss (Aelian. hist. var. 14, 6.). Die Lust selbst aber definiren die Cyrenaiker als eine sanfte, den Schmerz als eine rauhe Bewegung, welche zur Wahrnehmung gelangt. Die blosse Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*) ist keine Lust, denn sie ist keine Bewegung. Daher giebt es drei Zustände, aber nur zwei Passionen (Diog. L. 2, 86. 89. Euseb. pr. ev. 14, 18.).

Eben weil nur der gegenwärtige positive Genuss einer Lust das letzte Ziel ist, so ist es einerlei aus welcher Ursache die Lust entspringt; die Lust unterscheidet sich nicht von der Lust (Diog. L. 2, 88.); denn woher sie auch entstanden sein mag, so ist sie eben eine Lustempfindung in unserm Gemüthe (*διάνοια*) (Plut. Symp. 5, 1. 2.). Deshalb ist die Lust ein Gut, auch wenn sie vom Schimpflichsten entsteht; mag auch eine Handlung widersittlich (*ἄτοπος*) sein, so ist die aus ihr entstehende Lust um ihrer selbst willen ein Gut. Wird also von Natur nur demjenigen Werth oder Unwerth beigelegt, was Lust oder Unlust bewirkt, so ist von Natur nichts gerecht oder schön oder hässlich, sondern nur durch Gesetz und Sitte (Diog. L. 2, 88 sq.). Die Einsicht (*φρόνησις*) ist nicht um ihrer selbst willen ein Gut, sondern nur wegen ihrer Folgen (Diog. L. 2, 91.). —

In diesen Sätzen ist nur das gerade Gegentheil einer Ethik ausgesprochen, und es tritt hier der Eudämonismus als Hedonismus in seiner nackten Gestalt und Consequenz auf. Ist der Genuss das allein Werthvolle, so muss die gegenwärtige, wirkliche Lust das höchste Gut sein und die Ursachen, aus welchen die Lust entspringt, sind vollkommen gleichgültig; um eine Beurtheilung des Wollens und Handelns, die von der Lust unabhängig ihnen Werth oder Unwerth zuschreiben wollte, hat man sich gar nicht zu kümmern. Aus diesem reinen Gegensatze aller Ethik hätte man schon längst die wahre Gestalt derselben erschliessen können, wenn nicht die Meisten grosse Freunde der Halbheit in sittlichen Dingen wären.

Hiernach wird man den Aristipp schwerlich zu den Sokratikern rechnen können, sondern dem Aristoteles beistimmen müssen, der

ihn unter die Sophisten zählt. Indessen kann man beim Aristipp darin ein sokratisches Element finden, dass er forderte, über die Lüste zu herrschen und sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen (Diog. L. 2, 75.). In diesem allgemeinen Principe des Sokrates nach der Ungebundenheit des Willens durch irgend welche Leidenschaften stimmte er völlig mit den Cynikern überein, welche diese Freiheit nur in einer entgegengesetzten Lebensweise suchten. Allein diese innere Freiheit kann nach dem Geiste der ganzen Ansicht nicht um ihrer selbst willen geschätzt werden, sondern nur, weil in der Knechtschaft unter der Lust eine positive Unlust enthalten ist.

Die theoretischen Ansichten der Cyrenaiker sind denen des Protagoras ähnlich. Nur die Affectionen (πάϑη) gewähren eine sichere Kenntniss; von den Ursachen derselben aber kann man keine Erkenntniss haben, weil man wohl ohne Unwahrheit und ohne die Möglichkeit eines Gegenbeweises sagen kann, dass man Weisses und Süsses empfinde, aber nicht beweisen kann, dass die Ursache des Weissen weiss und die des Süssen süss sei. Dazu sind die Worte weiss, süss u. s. w. bloss gemeinsame Namen, niemand aber weiss, ob die Andern ebenso empfinden, wie er selbst, denn jeder nimmt nur seinen eigenen Zustand wahr (Sext. Emp. adv. Math. 7, 191 sq.).

Hierin liegen allerdings richtige, zur niedern Skepsis gehörende Gedanken, die weiter in eine ernste Speculation hineintreiben sollten. Wo aber das Streben des Gemüths bloss auf den Genuss geht, fehlt der Trieb nach Wahrheit; es werden diese schwachen ersten Anfänge der Speculation nur dazu verwandt, die Erkenntniss der Wahrheit als unmöglich darzustellen, um mit ihnen das Leben nach der Lust (fälschlich) zu rechtfertigen.

Aristipp stimmt mit Demokrit und Protagoras in dem Satze überein, dass das Gerechte und Schöne, d. h. das sittlich Gute nicht von Natur, sondern nur durch Satzung ist. Daraus erklärt sich, dass Plato ihn ebenso wie die beiden andern verachtete. Denn Plato steht auf dem entgegengesetzten Princip des Sokrates, dass das Gerechte und Schöne von Natur ist. In diesen Gegensatz kleidet sich, wie schon angedeutet, in der griechischen Philosophie die laxere und ernstere sittliche Ansicht. In neuern Zeiten hat Kant denselben Gegensatz bestimmter und schärfer dadurch ausgedrückt, dass die Moral nicht materiale, sondern nur formale Principien habe, und Herbart durch den andern Satz, dass das sittliche Urtheil nicht vom Willen ausgehe, sondern über den Willen ergehe.

Die spätern Cyrenaiker sind unbedeutend, da sie nur auf verschiedene Weise die reine Lustlehre des Aristipp dem gewöhnlichen Eudämonismus nahe zu bringen suchen. Der Genuss der bloss gegenwärtigen Lust ist nämlich als Lebensprincip nicht durchzuführen, da der Mensch eben in seinem Streben nach Genuss sich nicht über die Sorge für die Zukunft und über die Erfahrung, dass aus der genossenen Lust sich grössere Unlust erzeugt, hinwegsetzen kann. Daher zieht Theodorus Atheus die φρόνησις als Bedingung der dauernden Lust (χαρά) zu Hülfe (Diog. L. 2, 98.). Hegesias lässt in der Erkenntniss, dass eine dauernde Lust, die Eudämonie, unmöglich sei, das Leben für den Weisen gleichgültig sein und soll den Selbstmord empfohlen haben (Cic. Tusc. 1, 34.). Anniceris endlich ist ein gewöhnlicher Eudämonist, der allerlei Tugenden empfiehlt, weil daraus Lust entspringt (Diog. L. 2, 96.). Das egoistische Princip des Hedonismus hat Hegesias in dem kurzen Satze zusammengefasst, dass der Weise Alles seiner selbst wegen thut (Diog. L. 2, 95.). —

§ 39.

3. Plato,

ursprünglich Aristokles genannt, aus Athen, geb. 428 oder 427, Sohn des Aristo und der Periktione. Zuerst vom Herakliteer Kratylus unterrichtet; giebt seine dichterischen Versuche auf und widmet sich der Philosophie, nachdem er mit Sokrates bekannt geworden c. 408; nach dessen Tode bei Euklid in Megara, dann Reisen nach Cypern und Aegypten, später nach Italien zu den Pythagoreern, und nach Sicilien, wo er mit Dio Freundschaft schliesst, vom ersten Dionysius aber in die Sklaverei verkauft wird; von einem gewissen Anniceris losgekauft, lehrt er in Athen in der Akademie; dann zwei Reisen nach Sicilien zu dem zweiten Dionysius; stirbt in Athen 80 Jahre alt 348 oder 347.

Als platonische Schriften sind ausser einigen Episteln 35 Dialoge überliefert, von denen aber viele als unecht betrachtet werden; in neuern Zeiten sind selbst der Parmenides, Politicus, Sophista und die Gesetze angezweifelt. Einige kleinere Dialoge ethischen Inhalts, in denen die Ideenlehre noch nicht ausgebildet hervortritt, nennt man sokratische, z. B. der Protagoras, Charmides, Laches, Meno, auch noch den Gorgias. Unter den übrigen sind die wichtigsten: Kratylus, Gastmahl, Phädrus, Phädo, Krito, Theätet, Philebus, Timäus und vor allen die 10 Bücher über den Staat (de civitate, de republica), welche richtiger: über die Gerechtigkeit, genannt werden sollten. Die Apologie des Sokrates ist kein Dialog.

Die Philosophen vor Plato haben nur die Bedeutung, einzelne Probleme und Hauptbegriffe des philosophischen Denkens erfasst

und bearbeitet zu haben. Thales hatte, durch die Veränderlichkeit der Dinge veranlasst, den ersten rohen Versuch gemacht, das wahre Wesen der Dinge in einem sinnlichen Elemente zu finden. Anaximander fasste das dem Wechsel zu Grunde liegende Seiende als einen übersinnlichen, an sich unbestimmten, ewig bewegten Stoff. Heraklit erkannte den Widerspruch, der in dem Begriffe des Werdens liegt, und hatte den ewigen Fluss der Dinge als das wahrhaft Vorhandene und dieses als das Seiende gesetzt. Die Eleaten setzten, um den Widerspruch, dass etwas sei und nicht sei, zu vermeiden, ein einziges absolutes Seiendes; die Atomiker dagegen viele absolut seiende Wesen. Bei Anaxagoras war zuerst die Aufmerksamkeit auf die teleologischen Verhältnisse der Welt erwacht und er hatte die Ursache derselben in einem weltbildenden Verstande gefunden. Die Pythagoreer überschritten auf andere Weise als Anaximander das Sinnliche und fanden in mathematischen Verhältnissen die Vorbilder oder auch das eigenthümliche Wesen der gegebenen Dinge und setzten als deren Factoren das Begrenzende und das Unbegrenzte. Sokrates endlich hatte im Gegensatz gegen die Sophisten durch logische Begriffsbildung nach einem festen Wissen gestrebt und die ethische Wahrheit in edlem Geiste zu erkennen gesucht.

Dem umfassenden Geiste Plato's, welcher die Philosophie in das Streben nicht nach dieser oder jener einzelnen, sondern der ganzen Weisheit setzte (Rep. 5, p. 475.), blieb es vorbehalten, durch jene zerstreuten Vorarbeiten seiner Vorgänger, namentlich des Heraklit, Parmenides, der Pythagoreer und besonders des Sokrates, lebhaft angeregt, zuerst ein umfassendes System der Philosophie anzustreben und die bisher gemachten Entdeckungen auf eigenthümliche Weise zu verarbeiten. Seine freie und dabei glühende Liebe zur Erkenntniss der Wahrheit, die Schärfe seiner Untersuchung, seine ideale, auf die wahrhaft höchsten Interessen der Menschheit gerichtete Gesinnung, verbunden mit einer ewig frischen Schönheit der Darstellung haben ihm einen die nachfolgende Entwicklung der griechischen Philosophie beherrschenden Einfluss gesichert, der auch in der neuern Philosophie bis auf unsere Zeiten bei den einander entgegengesetztesten Philosophien merklich hervortritt. Seine Werke sind ein für die höhere edle Ausbildung der Jugend noch lange nicht genug gewürdigtes Hülfsmittel. Davon jedoch, wie von seinem Einflusse auf die gelehrte Darstellung der christlichen Dogmen, kann hier nicht weiter die Rede sein.

Die folgende Darstellung seiner Lehre nach seinen unbezweifelt echten Schriften und besonders nach seinem reifsten und lehrhaftesten Werke, den Büchern vom Staate oder der Republik muss sich auf das Wichtigste aus seiner Lehre von den Ideen, von der gegebenen Welt (Physik und Theologie) und von dem Schönen und Guten (Ethik) beschränken. Die in seinen Werken nicht befindliche, aber von Aristoteles erwähnte Lehre von den sog. Idealzahlen aber wird theils wegen ihrer Dunkelheit, theils wegen ihrer Einflusslosigkeit auf die fernere Entwicklung eigentlich philosophischer Untersuchung übergangen.

1. Die Ideenlehre.

§ 40.

Ueber den Ursprung der eigenthümlichen Ansicht des Plato, dass nicht die sinnlichen Dinge, sondern übersinnlichen Qualitäten, an denen jene nur Theil haben, das wahrhaft Seiende sind, berichtet Aristoteles kurz und treffend: Schon als Jüngling wurde Plato zuerst mit Kratylus und mit heraklitischen Meinungen vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer fliesst und es keine Erkenntniss von demselben giebt. Das hielt Plato auch später fest. Als aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur richtete und das Allgemeine in jenem suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte, da nahm Plato in Folge dessen an, dass das Allgemeine auf etwas Anderes als das Wahrnehmbare sich beziehe, weil ein gemeinsamer Begriff des Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei. Er nannte deshalb dasselbe die Ideen der Dinge, und das Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und liess Alles nach ihnen benannt werden; denn das Viele, mit den Ideen Gleichnamige, soll durch Theilnahme an diesen Ideen bestehen (Met. 1, 6.).

Dieser Bericht stimmt mit den eignen, deutlichen Aussprüchen Plato's vollkommen zusammen. Mit Parmenides ging er von dem Satze aus, dass das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) nicht als ein in sich Widersprechendes gedacht werden dürfe, nicht also als ein solches, von dem in demselben Sinne gesagt werden könne, dass es sei und auch nicht sei. Das Seiende muss vielmehr immer dasselbe sein, was es ist.

Daher spricht er den sinnlichen Dingen zunächst deshalb das wahre Sein ab, weil sie in einem beständigen Flusse sind, oder weil

sie immer werden, niemals sind (Theaet. 156. A.). Von dem, was immer entweicht, sagt er, kann man weder sagen, dass es ist, noch dass es ein Solches ist; sondern dass es sofort ein anderes wird und entweicht, und sich nicht mehr so verhält. Wie also wäre es etwas, da es sich niemals auf dieselbe Weise verhält? Denn wenn es jemals dasselbe bleibt, so verändert es sich in der Zeit nicht; wenn es aber immer dasselbe ist, wie sollte es sich verändern oder bewegen, da es nicht aus seiner Beschaffenheit (ἰδέα, qualitas) herausgeht (Kratyl. p. 439 c.)? Und nachdem er beschrieben hat, wie Wasser in Stein und Erde und wieder in Hauch, Luft und Feuer und dieses wieder in Luft u. s. f. sich verwandeln, fügt er hinzu: wie sollte sich jemand nicht schämen, von dem, was niemals dasselbe ist, zu behaupten, dass es dieses sei und nicht ein Anderes (Tim. 49. B.)?

Nicht allein aber ist das Wahrnehmbare deshalb nicht in den Rang des wahrhaft Seienden zu setzen, weil es veränderlich ist, sondern weil auch abgesehen von der Veränderung in ihm mit einander unverträgliche Bestimmungen oder Eigenschaften vereinigt sind. Von dem vielen Schönen, Gerechten und Heiligen (d. h. von den in der Wirklichkeit vorkommenden vielen schönen Dingen, gerechten und schönen Handlungen) ist nichts, das nicht auch hässlich, und ungerecht und unheilig erschiene; das viele Doppelte erscheint ebenso wohl als ein Halbes; ebenso ist es mit dem Grossen und Kleinen, dem Leichten und Schweren; jedes von ihnen hat Beides an sich und kann also nicht fest und bestimmt weder als Beides, noch als keins von Beiden gedacht werden (Rep. 5, 479 B sq.). Nicht minder verhält es sich so mit den wirklichen Menschen: der Arzt heilt nicht alle Kranke. Insofern er heilt, ist er Arzt, insofern er nicht heilt, ist er nicht Arzt. Und auch abgesehen von dieser Unverträglichkeit der Eigenschaften in ein und demselben Dinge, liegt darin ein Widerspruch, dass man ein und dasselbe als Eins und als unendlich an Menge erblickt l. c. 7, 525 A. (Hier berührt also Plato das Problem des Dinges mit vielen Merkmalen.)

Wenn nun die sinnlichen Dinge nicht wahrhaft sind, was ist dann das Seiende? Um die Motive Plato's bei der Beantwortung dieser Frage und die Art seiner Beantwortung recht zu verstehen, muss man sich erinnern, dass die Sophisten aus ihrer Behauptung, dass das Seiende unerkennbar sei und wir nur unsere eigenen wechselnden Zustände wissen können, Folgerungen gezogen hatten, welche dem sittlichen Urtheil widersprachen. Plato aber sowohl

wie sein Lehrer Sokrates stemmen sich den Sophisten ursprünglich aus sittlichen Motiven entgegen. Daher musste ihm sehr viel daran gelegen sein, eine bestimmte Antwort darauf geben zu können, was das Seiende sei. Ausserdem aber lebte in ihm ein ganz vorzüglich reines und starkes Verlangen nach Erkenntniss. Eine solche aber scheint es nach dem natürlichen Vorurtheile, welches im ganzen griechischen Denken herrscht, nur dann geben zu können, wenn das absolute Was des Seienden erkennt werden kann. Denn anders scheint das Erkennen kein wirkliches Abbild des Seienden sein zu können.

Hatten nun die Sophisten alle wahrhafte Erkenntniss um deswillen geläugnet, weil das Wahrnehmbare eine solche nicht liefern kann, und wusste sich Plato in diesem Puncte mit ihnen einverstanden, so musste er natürlich sich getrieben fühlen, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen, d. h. des nicht mit den Sinnen, sondern mit dem reinen Denken zu Erfassenden, zu suchen. Liegt das Seiende nicht im *αἰσθητόν*, so muss es im *νοητόν* liegen. Ferner aber muss das Intelligible von den Beschaffenheiten frei sein, um derentwillen dem Sinnlichen das Sein abgesprochen werden musste; es darf nicht werdend oder veränderlich sein und darf nicht in sich einander widersprechende Eigenschaften haben. Ein solches Object der Erkenntniss schien sich ihm nun in den allgemeinen Begriffen darzubieten, auf deren Definition Sokrates seinen Fleiss verwandt hatte. Dieser hatte die wahre Erkenntniss des Sittlichen in den Allgemeinbegriffen des Gerechten, Guten, Schönen u. s. f. gesucht, d. h. in demjenigen einen Begriffe, welcher in den vielen gerechten, guten, schönen Handlungen vorkommt und in welchem eben der Grund liegt, dass diese als gerecht u. s. f. bezeichnet werden können. Dieser eine Begriff ist nicht nur in allen dergleichen Handlungen derselbe, sondern bleibt auch unverändert derselbe, wenn auch in den einzelnen wirklichen Handlungen ihm etwas Fremdes und Widersprechendes beigemischt ist. Hat man diesen Begriff erfasst, so hat man erkannt, was das Gerechte u. s. w. ist. Daher sucht Plato stets nach den allgemeinen Begriffen, er frägt z. B. nicht, was schön ist, sondern was das Schöne ist, durch welches alles Schöne schön ist (Hipp. maj. 287 c.). Aus vielen Wahrnehmungen soll Ein Begriff gewonnen werden (Mem. 72 C. Theaet. 204 A. Phadr. 249 B.), und er erklärt es für seine Gewohnheit, ein *εἶδος* in Bezug auf das Viele zu setzen, dem derselbe Name zukommt (Rep. 10, 596 A.). Darin besteht die Philosophie, d. h. das Streben

die Wahrheit zu schauen, dass man jedes als das Eine, was es ist, zu erkennen sucht und nicht bei den vielen Erscheinungen desselben stehen bleibt. Wer z. B. nur die schönen Töne, Farben, Gestalten liebt, oder unfähig ist, das Schöne selbst zu schauen, lebt im Traume, nicht im Wachen (Rep. 5, 476 A sq.).

Im Theätet (184 d, sq.) wird nachgewiesen, dass die sinnliche Wahrnehmung deshalb keine Wissenschaft sein, also die Wahrheit nicht erkennen könne, weil sie das Allgemeine der sinnlichen Wahrnehmungen, d. h. die sich auf sie beziehenden allgemeinen Begriffe, wie Sein, Nichtsein, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Schönheit, Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit u. s. w. nicht erfasse; dieses geschehe nur durch das Denken (*συλλογισμὸς*); nur die Seele könne durch sich selbst das Allgemeine anschauen. Schon hier wird, was für die Folge zu beachten ist, hinzugesetzt, dass man nur von dem die Wahrheit erkenne, dessen seiendes Wesen (*οὐσία*) man erfasst habe. Die Wissenschaft sei also nicht in der sinnlichen Wahrnehmung zu suchen, sondern allein in der Seele, wenn sie sich für sich selbst mit dem Seienden beschäftige.

Will man aber einen solchen allgemeinen Begriff als das, was er an sich ist, erkennen, so muss man ihn aus den Verflechtungen loslösen, in welchen er mit andern Begriffen in den sinnlichen Dingen und in den einzelnen concreten Handlungen gegeben ist. Eben daraus entstanden ja die Widersprüche in den sinnlichen Dingen, dass jedes von ihnen mit seinem Gegentheile behaftet war. Ein und dasselbe erschien als seiend und auch als nicht seiend, das Grosse als klein, das Harte als weich u. s. f. Denkt man aber jeden dieser Begriffe für sich allein, isolirt von den andern, so verschwindet der Widerspruch, also auch, wie es scheint, die Unmöglichkeit dieses so Gedachte als seiend zu setzen. Denn diese Unmöglichkeit lag für Plato eben in jenem Widerspruche.

Diesen Weg der Isolirung der im Gegebenen als zusammengeflossen vorhandenen Merkmale oder Begriffe schlägt nun Plato wirklich ein, um zu einer Erkenntniss des wahrhaft Seienden zu gelangen.

Einiges in den Wahrnehmugen, sagt er, fordert das Denken zur Untersuchung auf, Anderes nicht. Z. B. von drei Fingern erscheint jeder auf gleiche Weise als ein Finger, mag er in der Mitte oder an einem Ende stehen, weiss oder schwarz u. s. f. sein. In allem diesem Vielen wird die Seele nicht gezwungen, das Denken zu fragen: was wohl ein Finger sei. Denn das Gesicht zeigt hierbei

nicht an, dass der Finger das Gegentheil seiner selbst sei. Dagegen wird die Wahrnehmung, welche sich auf das Harte richtet, gezwungen, sich auch auf das Weiche zu richten und sie verkündet der Seele, dass sie ein und dasselbe als hart und weich wahrgenommen habe. Hierbei wird nun die Seele nothwendig im Ungewissen sein, was wohl die Wahrnehmung mit dem Harten bezeichnet, wenn sie dasselbe auch weich nennt; und was das Leichte und Schwere sei, wenn sie das Schwere als leicht und das Leichte als schwer bezeichnet. Diese Aussagen sind der Seele widersinnig und bedürfen der Untersuchung. In diesen Dingen versucht die Seele zu erkennen, ob jedes von dem ihr durch die Wahrnehmung Verkündigten eins oder zwei ist, und wenn jedes von beiden ein Eins ist, beide also zwei, so wird sie die zwei als Getrennte denken. Ebenso sieht das Gesicht das Grosse und Kleine nicht als ein Getrenntes, sondern als ein Zusammengeflossenes (*συγκεχύμηνον*, confusum). Das Denken aber wird im Gegensatz gegen das Gesicht gezwungen, das Grosse und Kleine, als nicht zusammengeflossen, sondern als getrennt zu schauen, wenn es diese Begriffe deutlich denken will (Rep. 7, 523 sq.). — Die Wahrnehmung liefert also nur confuse Begriffe, d. h. solche, in denen Entgegengesetztes als Eins gedacht wird, also widersprechende Begriffe. Das Denken wird daher gezwungen, diese widersprechende Einheit aufzuheben und die Begriffe zu trennen, wenn es eine deutliche und also widerspruchslose Erkenntniss erlangen will. Diese Absonderung der Begriffe von einander ist daher für Plato ein nothwendiges Erforderniss für das Erkennen. Daher sagt er z. B. auch von der Idee des Guten: wer sie nicht durch den Begriff zu bestimmen vermag, indem er sie von allem Andern absondert, der weiss weder was das Gute an sich ist, noch irgend ein anderes Gutes (Rep. 7, 534 B sq.). —

In der eigentlichen Consequenz dieses Gedankens hätte es gelegen, die Begriffe der gegebenen Dinge so lange zu analysiren, bis ihre letzten Elemente gefunden wären; also die einfachen Qualitäten, aus denen die Dinge zu bestehen scheinen, aufzusuchen und diese als die eigentlichen Gegenstände der Erkenntniss anzusehen. Allein Plato lässt sich von diesem Wege durch den Umstand abbiegen, dass die gesonderten Merkmale der Dinge, wie hart, weich, gross, klein, gerecht, gut u. s. w. allgemeine Begriffe sind, weil sie sich in vielen Dingen finden. Indem er auf dieses Merkmal der Allgemeinheit reflectirte, hielt er das Allgemeine für das Object der Erkenntniss und setzte nun als solches Alles, was sich als ein

Gattungsbegriff aufweist. Zu solchen Gattungsbegriffen gehören aber nicht bloss jene in den sinnlichen Dingen enthaltenen Merkmale, welche deren Begriffe constituiren, sondern auch alle Begriffe, welche Verhältnisse der Dinge unter einander und zum Denken ausdrücken, wie gleich, ungleich, Sein, Nichtsein u. s. w.; endlich aber auch die Namen der gewöhnlich sogenannten Gattungen, wie: Mensch, Pferd, Thier u. s. w., obgleich jene keine Qualitäten und diese keine einfachen Qualitäten ausdrücken. Daher steigt Plato überall, um zur Erkenntniss zu gelangen, von dem Vielen zur Einheit auf, d. h. zu dem Einen Begriffe, in dessen Umfang jene Vielen liegen. Diese letzteren eigentlichen Gattungsbegriffe aber konnte er um deswillen auch für Objecte einer deutlichen, unverworrenen und widerspruchslosen Erkenntniss halten, weil aus ihnen auch eben diejenigen Merkmale ausgeschieden sind, welche ihm in den concreten Einzeldingen die Widersprüche zu bewirken schienen. Der einzelne Mensch verändert sich beständig, ist ein Werdendes, Fliessendes, der allgemeine Begriff des Menschen aber bleibt, was er ist, nimmt an jenem Wechsel nicht Theil. Der wirkliche Arzt heilt nicht alle Kranke; widerspricht also seinem Begriffe; der Arzt als solcher aber heilt alle Kranke; d. h. im allgemeinen Begriffe des Arztes liegt nicht sein Gegentheil.

In dem bisher Dargestellten ist nun gezeigt, weshalb Plato das Allgemeine für das eigentliche Object der Erkenntniss hielt. Er blieb hierbei aber nicht stehen, sondern hielt diese Objecte der Erkenntniss nun auch für das wahrhaft Seiende.

Und auch in diesem Puncte legt er seinen Gedankengang deutlich vor. Wer zwar, sagt er, schöne Töne, Farben und Gestalten liebt, aber mit seinem Verstande nicht die Natur des Schönen selbst sehen kann, also schöne Dinge, aber nicht die Schönheit selbst annimmt, der lebt nicht wachend, sondern im Traume. Wer aber das Schöne selbst und das, was daran Theil hat, sehen kann, und nicht glaubt, das daran Theil Habende sei es selbst, oder dieses sei jenes, der lebt im Wachen, und dessen Verstand hat richtige Erkenntniss und nicht eine blosse Meinung (δόξα). Wer aber erkennt, der erkennt etwas und nicht nichts, und nicht ein Nichtseiendes, sondern ein Seiendes. Denn wie könnte etwas Nichtseiendes erkannt werden? Das gänzlich Seiende ist also gänzlich erkennbar, das Nichtseiende aber ist unerkennbar (Rep. 5, 476 ff.). Das Wissen also besteht in der Erkenntniss des Inhalts der reinen Begriffe, bei der man diese

nicht mit den concreten Dingen, in welchen sie vorkommen, verwechselt. Jede Erkenntniss muss aber einen Gegenstand haben, denn hätte sie nichts zum Gegenstande, so könnte von ihr nicht die Rede sein. Ein Gegenstand aber ist etwas und nicht nichts, folglich nicht nichtseiend, sondern seiend. Das wahrhaft Erkannte ist also das wahrhaft Seiende, und umgekehrt, das wahrhaft Seiende ist das wahrhaft Erkennbare.

Diese Ansicht beruht auf einem offenbar falschen Schlusse. Plato verwechselt die absolute Negation des Nichts mit der relativen des nicht S e i e n d e n. Vom absoluten Nichts giebt es allerdings keine Erkenntniss; aber niemand wird heut zu Tage läugnen, dass es von solchem eine wirkliche Erkenntniss gebe, das man nicht als absolut seiend setzen kann, z. B. von mathematischen, ethischen und andern Verhältnissen. Uns besteht die Erkenntniss nur in der Einsicht, dass das Gegentheil eines Urtheils unmöglich, d. h. widersprechend ist. Plato aber konnte um so eher zu jenem falschen Schlusse kommen, als damals die Logik noch in ihren unausgebildeten Anfängen war und als die reinen Begriffe, da sie nicht mit ihrem Gegentheile behaftet und unveränderlich sind, manche Merkmale mit dem absolut Seienden gemeinsam zu haben scheinen. Ausserdem war auch der Begriff des absolut Seienden noch nicht vollkommen ausgebildet. Mit Parmenides hatte Plato ihn nur an den Merkmalen des Unveränderlichen und sich nicht Widersprechenden ergriffen, aber weder der eine noch der andere hatte schon deutlich erkannt, dass das absolut Seiende auch von aller Relation zu Andern frei gedacht werden müsse, weil in jeder Relation ein Nichtsein liegt. — Endlich scheint noch eine andere Verwechslung, eigentlich nur eine sprachliche Abbreviatur zu jener Ansicht mitgewirkt zu haben. Wenn das viele Schöne, Gerechte, das viele Grosse, Kleine, die vielen Menschen, Thiere u. dgl. nicht das sind, was wahrhaft schön, gerecht, gross, klein, Mensch, Thier u. dgl. ist, so wird das kurz so ausgedrückt: sie sind nicht das, was wahrhaft ist; das an sich Gerechte dagegen u. s. w. ist das wahrhaft Seiende, nämlich gerecht Seiende. Der Dialektiker, sagt Plato, strebt ohne Wahrnehmungen durch den Begriff nach dem, was ein jedes ist (Rep. 7, 532 A.). Hat er also gefunden, was ein jedes ist, so scheint er das wahrhaft Seiende gefunden zu haben, *τὸ ὄν και τὸ ὄντως, και τὸ κατὰ ταὐτὸν*, in dessen Erkenntniss das wahre Wissen bestehen soll (Phileb. p. 51 D.). Hier scheint das *ὄν* mit dem *ὄντως*, d. h. dem was wirklich das ist, was es ist, parallel gesetzt zu sein.

Auf diese Weise verwandeln sich also für Plato die allgemeinen Begriffe, in ihrer Reinheit gedacht, in das wahrhaft Seiende. Nicht die sinnlich gegebenen Dinge sind, diese sind nur das Werdende, niemals Seiende, sondern die reinen Begriffe der Dinge sind es. Dies nun sind die Ideen Plato's.

Diese Ideen sind in seinem Sinne also nicht selbst Begriffe, d. h. das, wodurch wir etwas erkennen oder begreifen, sondern sie sind die seienden Gegenstände unserer Begriffe. Sie sind daher auch nicht etwa, wie man später Plato ausgelegt hat, „lebendige Gedanken der Gottheit" oder Vorstellungen im Verstande Gottes. Man würde sich des allergrössten Missverstandes Plato's schuldig machen, wenn man dem Worte Idee bei ihm denselben Sinn, nämlich den einer blossen Vorstellung, unterlegen wollte, welchen es durch die falsche Auslegung Plato's in späterer Zeit erlangt hat. Vielmehr gilt von allen Ideen, was er von der Idee des Schönen oder von dem Schönen an sich sagt: Es ist ewig, weder entstanden, noch vergänglich, weder wachsend, noch schwindend; es ist nicht hierin schön und darin hässlich, nicht ein Mal schön und ein anderes Mal hässlich, nicht in gewisser Rücksicht schön und in anderer hässlich. Auch wird es selbst, das Schöne, nimmer den Sinnen gestaltet erscheinen, wie ein Gesicht, wie eine Hand, noch sonst wie etwas Körperliches. Es ist nicht etwa ein Gedanke (*λόγος*), noch ein Wissen; es ist nicht in einem Andern, in keinem lebenden Wesen, weder auf Erden, noch im Himmel, noch irgend wo sonst. Es ist selbst für sich und in sich selbst, einartig und ewig. Alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, so jedoch, dass während dies Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst nichts gewinnt noch verliert (Sympos. 210 E.). Denn alles, was seiend ist, nimmt niemals irgend eine Veränderung an, sondern jedes desselben ist einartig an sich selbst und verhält sich auf gleiche Weise (Phaedr. p. 78.).

Hierin liegt nun zugleich das begründet, was Aristoteles von Plato berichtet, er habe die Ideen ausser den sinnlichen Dingen oder von ihnen getrennt (*χωριστά*) gesetzt (Met. 1, 6. 13, 4.). Die Idee als das absolut Seiende, Ewige, Bleibende, kann nicht in den veränderlichen und vergänglichen Dingen sein, das Seiende nicht in dem Nichtseienden, bloss Werdenden; denn sonst würde es selbst mit in die Veränderung hineingezogen werden.

In der Consequenz dieser Ansicht lag ferner, dass Plato ursprünglich nicht etwa nur eine einzige Idee, oder nur Ideen von

denjenigen Dingen, denen ein Werth beigelegt wird, setzen konnte, sondern er musste so viele Ideen annehmen, als sich rein gedachte Merkmale in dem sämmtlichen Gegebenen finden, also so viele Ideen als die Sprache Adjective hat oder doch haben sollte. Diese Consequenz hat er auch insofern festgehalten, als er viele Ideen, also vieles Seiende setzte und nicht bloss Eins, wie Parmenides. Aber er liess sich die Unvorsichtigkeit zu Schulden kommen, dass er auch von den gegebenen Complexionen oder den concreten Dingen selbst wieder Ideen annahm, also vom Feuer, Wasser, der ganzen Welt u. s. w. Hier setzte er doch wieder Complexionen von einzelnen Merkmalen als seiend und nicht bloss die einzelnen einartigen Qualitäten. Zu diesem Fehler scheint er dadurch verleitet zu sein, dass er die Ideen als Muster oder Ideale (*παραδείγματα*) der Dinge fasste. Diese Auffassung aber entstand ihm dadurch, dass er seine reinen Begriffe mit den gegebenen Dingen und Verhältnissen verglich. Das Schöne selbst ist in jeder Hinsicht schön und mit dem Hässlichen unvermischt; das viele gegebene Schöne aber ist mit jenem vermischt, daher im Vergleich mit dem Schönen selbst weniger löblich. So konnte er nun auch für die concreten Dinge, Menschen, Thiere, ja für die ganze Welt je ein *παραδεῖγμα* aufstellen, welches dasjenige ausdrückte, was die Dinge sein sollten, aber nicht in Wirklichkeit sind.

Hier liegt beiläufig der Anfang der noch heute vorhandenen Meinung, dass der Begriff das Muster für das Ding sei, und der Phrase, dass die Dinge ihren Begriffen nicht entsprechen, als ob nicht vielmehr unsere Begriffe den Dingen entsprechen müssten. Es ist dies eine Vermischung der Metaphysik mit der Aesthetik, welche letztere allerdings Musterbegriffe oder Ideen kennt, denen Dinge oder Handlungen entsprechen sollen. —

§ 41.

Diesem im Vorstehenden angegebenen Ursprunge der Ideenlehre lag also eigentlich das Bedürfniss zum Grunde, die confus gegebenen Merkmale der Dinge behufs der Erkenntniss auseinanderzusetzen, um jedes rein für sich betrachten zu können. Durch diese erste logische Operation aber erlangen die Begriffe nur Klarheit; es muss noch eine andere hinzukommen, durch welche sie deutlich werden; d. h. es muss der Inhalt jedes einzelnen Merkmals nach seinem Was gedacht oder definirt werden. Denn erst in der Bestimmung dessen, was nun das Schöne, Gerechte, Gleiche, Ungleiche, was der

Mensch an sich, das Thier an sich u. s. f. ist, entsteht ja erst eigentlich die Erkenntniss. Bei dieser zweiten Operation aber musste es sich für Plato fühlbar machen, dass eine Idee, welche er als ein Eins gesetzt hatte, wieder aus mehreren Ideen (Merkmalen) zusammengesetzt war, und vielleicht jede von diesen wieder aus mehreren. Es musste sich ferner ergeben, dass einige Ideen miteinander vereinbar waren, andere nicht, dass Beziehungsbegriffe auftraten, die nicht Merkmale eines Begriffes waren, sondern gleichsam zwischen mehreren Begriffen lagen; es musste der Unterschied von Gattungen, Arten, Unterarten, zum Vorschein kommen u. s. f. Kurz Plato musste auf alle die logischen Operationen geführt werden, welche wir als Abstraction, Determination, Classification u. s. w. bezeichnen. In diesen logischen Operationen besteht ihm daher auch die Dialektik, d. h. das Finden des Wissens oder der Wissenschaft. Man muss nach ihm richtig zu zeigen verstehen, welche Ideen miteinander stimmen, welche nicht; welche sich durch alle hindurchziehen, so dass sie vereinigt werden können, und welche wiederum Ursachen der Trennung sind, man muss nicht verschiedene Ideen miteinander verwechseln; erkennen, wie von einander verschiedene von Einer äusserlich umfasst werden u. s. f. (Phaedr. p. 265 D. Soph. p. 253 B.).

Diese Entdeckung aber der logischen Verhältnisse ist für Plato nicht allein und zwar mit Recht ein herrlicher Fund, ja eine Gottesgabe, sondern es erfüllt ihn auch mit staunender Bewunderung, wie es möglich sei, dass Eins Vieles und Vieles Eins sei und zwar so, dass Eins dabei doch Eins bleibt und das Viele Vieles — eine Verwunderung, die für ihn unausbleiblich war, weil diese Einheiten ihm das wahrhaft Seiende und nicht bloss Begriffe waren.

Durch diese Bemerkung, dass unter den Ideen Verhältnisse der Gemeinschaft, Trennung, Abhängigkeit u. dgl. stattfänden, erlitt nun der ursprüngliche Gedanke Plato's noch fernere Abänderungen. Nach der eigentlichen Veranlassung der Ideenlehre hätten nur solche Merkmale der vorhandenen Dinge als Ideen aufgestellt werden dürfen, welche einen Begriff wirklich constituiren, nicht aber auch solche Begriffe, die eine blosse Beziehung unter den Begriffen von wirklichen Dingen bezeichnen, wie z. B. gleich, sein, nichtsein, anderes, dasselbe u. dgl. Allein bei einer bloss logischen Betrachtung der Begriffe ist jener Unterschied irrelevant; sie alle sind Begriffe, deren Inhalt zu bestimmen ist. Was sich daher nur als ein reiner Begriff aufwies, wurde als Idee gesetzt.

Von noch grösserer Tragweite aber hätte die Entdeckung des Verhältnisses der Ueber- und Unterordnung der Begriffe werden können. Denn da Plato die Ideen als Seiendes setzte, so hätte es nahe gelegen, dieses logische Verhältniss in ein reales, also in das der Ursache und Wirkung zu verwandeln. Hierdurch wäre den logisch niedrigen Arten der Ideen die ihnen anfänglich geliehene Absolutheit des Seins wieder genommen, und hätte nur der logisch höchsten Idee zugeschrieben werden können, da jene als Wirkungen dieser betrachtet worden wären. Hiermit aber hätte das Werden wiederum in das Reich der Ideen Eingang gefunden und das wäre gänzlich wieder die ursprüngliche Absicht Plato's gewesen, der eben um dem Werden zu entgehen, die Ideen aufgestellt hatte. Wenn freilich der Dialog *Sophista* echt wäre, oder wenigstens in ihm Alles die ernsthafte Meinung Plato's ausdrückte, so würde Plato dieser allerstärksten Inconsequenz nachgegeben haben. Denn in demselben heisst es: dass dem gänzlich Seienden Bewegung, Leben, Seele, Einsicht und Verstand zukommen müsse und es nicht als hehr und heilig, unbewegt, ohne Verstand dastehend gedacht werden dürfe (Soph. 248 E.). Aus den übrigen Schriften Plato's ersieht man indessen nicht, dass er ein System realer Abhängigkeit der Ideen beabsichtigt hat. Nur in der berühmten Stelle der Bücher vom Staate (Rep. 6, 508 E.) wird von der Idee des Guten erklärt, dass sie dem Erkannten, also den Ideen, das Sein ertheile. Was die Sonne, der sichtbare Sprössling des Guten, im Reiche des Sichtbaren ist, das ist die Idee des Guten in dem des Intelligiblen. Wie nun jene dem Sichtbaren Werden, Nahrung und Wachsthum verleiht, so wird von der Idee des Guten nicht bloss Erkennbarkeit dem Erkannten und dem Erkennenden die Kraft zum erkennen, sondern auch das Sein und Wesen zu Theil. Das Gute aber ist selbst nicht das Sein, sondern noch über dem Sein durch Würde und Kraft hervorragend (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). — Allein diese Ansicht scheint dennoch einer andern Ueberlegung ihren Ursprung zu verdanken. Bei genaueren Bedenken musste es sich nämlich ergeben, dass der Begriff des Sein nicht in dem Inhalte, dem Was der übrigen Ideen liegt. Werden nun die Ideen als absolut seiend gesetzt, so wird das Sein, welches selbst eine Idee ist, mit den andern Ideen verbunden und kann nach dem Grunde dieser Verbindung gefragt werden: warum sind alle Ideen mit der Idee des Seins verbunden, oder auch mit der Idee der Erkennbarkeit und Wahrheit? Auf diese Frage antwortet Plato: Der Grund dieser Gemeinschaft liegt in der

Idee des Guten. Denn in dem Begriffe des Guten als des an sich selbst Genügenden, aber für alles Andere Nützlichen und Wohlthuenden liegt eben deshalb der Begriff des Gemeinschaft Stiftenden. (Freilich bleibt hierbei zuletzt die Frage übrig: was denn die Idee des Seins mit der des Guten verbinde, da das Gute ebensowohl als ein wahrhaft Seiendes gedacht wird, als alle übrigen Ideen, — eine Frage, welche Plato nicht beantwortet, und die bekanntlich auch nicht zu beantworten ist, weil sie ganz falsch gestellt ist.)

Wenn aber auch Plato die Idee des Guten als verursachend denkt, so liegt in diesem Verursachen weder ein Erzeugen dessen, was nicht ist, noch ein Verändern des Seienden, sondern nur der einer Verbindung der ihrem Was nach unveränderlichen Ideen; ein Werden wird dadurch nicht in das Reich der Ideen eingeführt.

Am allerwenigsten aber darf man sich verleiten lassen, die platonischen Ideen als wirkende Ursachen der vorhandenen Welt zu denken. Sie stehen zu der sinnlichen Welt in keinem andern Verhältniss als des Vorbildes, dem das Werdende nachahmt, oder an welchem es Theil hat, das es aber nicht selbst ist. Die Ideen sind auch keineswegs, wie man wohl gemeint hat, die Substanz der Dinge, d. h. das Selbständigseiende in ihnen, dem die Accidenzen inhäriren und an dem die Veränderungen vorgehen sollen. Denn ihre Annahme beruht eben auf dem Gedanken, dass zwischen dem Seienden und dem bloss Werdenden gar keine reale Gemeinschaft stattfinden kann; denn wenn das Werden in dem Seienden selbst vorgeht, so scheint in dieses selbst ein Nichtsein hineinzukommen. Daher denkt Plato das Seiende und Werdende von einander getrennt, d. h. er läugnet alle reale Gemeinschaft zwischen demselben. Die Ideen sind nicht die Ursache des Sinnlichen, noch dieses die Wirkung jener; diese Brücke zwischen beiden Wellen ist gänzlich abgebrochen. Nur die einzige Verbindung zwischen beiden besteht, dass das Sinnliche ein Nachbild des Intelligiblen oder des wahrhaft Seienden ist. Dieses Verhältniss aber, dass die sinnlichen Dinge Nachbilder der Ideen sind, stammt nicht aus realen Causalität dieser, sondern hat einen andern Grund, von dem später geredet werden muss.

§ 42.

Wie nun Plato zwischen dem wahrhaft Seienden und dem bloss Werdenden aber niemals wahrhaft Seienden scharf unterscheidet, so macht er auch zwischen der auf jede dieser Arten sich beziehenden Erkenntniss einen scharfen Unterschied.

Nur das Seiende, das in sich Unveränderliche, ist der Gegenstand eines wirklichen Wissens. Das völlig Nichtseiende oder das Nichts ist gar kein Gegenstand des Wissens, die sinnlichen Dinge aber sind nicht ein völliges Nichts, sondern sie stehen zwischen dem Nichts und dem Seienden in der Mitte, als das, welches sowohl ist als auch nicht ist, oder von dem weder fest und bestimmt gedacht werden kann, dass es sei, noch dass es nicht sei (Rep. 5, 477 sq.). Es muss also der Gegenstand einer Erkenntniss sein, in welcher auch Wissen und Nichtwissen verbunden ist. Dieses ist die Meinung (*δόξα, πίστις*). Sie ist daher dem Irrthum unterworfen, das Wissen aber irrthumsfrei. Hieraus ergiebt sich nun der wichtige Satz: wie das Sein zum Werden, so verhält sich das Wissen (*νόησις*) zur Meinung (Rep. 7, 534 A.) oder wie sich zum Werden das Sein, so verhält sich zur Meinung die Wahrheit (Tim. 29, B sq.). Die Ideen, oder das wahrhaft Seiende werden also nur gedacht, nicht aber gesehen, oder nur mit dem Verstande, nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung ergriffen (Rep. 6, 507 B.). Man muss daher sich gänzlich von den Augen und Ohren und so zu sagen vom ganzen Leibe frei machen und sich nur des reinen Denkens bedienen, wenn man die Wahrheit und das Seiende erfassen will (Phaedr. 65, E.). —

Jede der beiden Classen der Gegenstände und der ihnen entsprechenden Erkenntnissarten wird dann noch einmal eingetheilt. Zur sinnlichen Art (*εἶδος ὁρατόν*) gehören ausser den gegebenen wirklichen Dingen noch ihre Bilder (Schatten, Abspiegelungen u. dgl.), diesen entspricht die *εἰκασία*. Zu der intelligiblen Art (*εἶδος νοητόν*) gehören ausser den Ideen noch die mathematischen Gegenstände, denen ein hypothetisches Denken (*διάνοια*) entspricht, d. h. ein Denken, welches von nicht weiter untersuchten Voraussetzungen ausgeht. Dadurch erhalten die mathematischen Begriffe ihren Platz zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen. Das Mathematische wie Linien, Flächen, Zahlen, gehört zwar nicht zum Sinnlichen, aber es existirt nicht bloss einmal, wie eine Idee, sondern in einer unbestimmten Vielheit. (Die Frage, wie wir nach Plato zur Erkenntniss der Ideen gelangen, findet ihre Beantwortung später.)

Aus dieser Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen ergiebt sich nun die für das Verständniss und die richtige Beurtheilung der platonischen Philosophie unentbehrliche, aber oft übersehene oder doch in ihrer Wichtigkeit abgeschwächte Folge, dass von Allem, was nicht zu den Ideen gehört, sondern worin der Begriff des Werdens, der Veränderung, also auch des Thuns und Leidens, ent-

halten ist, für Plato kein Wissen, sondern nur eine mehr oder minder wahrscheinliche Meinung existirt. In den Begriffen des Werdenden bleibt der Widerspruch, dass in ihnen Sein und Nichtsein unzertrennlich zusammen ist; nur die Ideen sind von diesem Widerspruche frei, da sie nur seiend und nicht nichtseiend sind. Nur von ihnen ist daher eine wahrhafte, deutliche Erkenntniss möglich; von allem Andern kann es nur eine undeutliche Erkenntniss geben, weil in ihm Widersprechendes zusammengeflossen ist. Ueber Alles also, was mit der wirklichen Welt, ihrer Entstehung und Bildung zusammenhängt, über Gott, Natur und Seele hat Plato kein Wissen, sondern nur Meinungen, eine undeutliche, nicht vom Widerspruche freie Erkenntniss. Darum eben schickt er im *Timaeus*, welcher seine Darstellung von der Weltbildung enthält, jenen Satz voran, dass vom Werdenden nur eine Meinung, nicht aber ein Wissen möglich sei, damit man hier nicht ein solches Wissen suchen soll. Aber trotz dieser Sorgfalt hat er dem Schicksal nicht entgehen können, dass Freunde wie Feinde den Kern seiner Philosophie in seinen Meinungen gesucht haben.

§ 43.

2. Die Physik.

Von dem, was Plato selbst als eine annehmbare Meinung über die vorhandene Welt, deren Entstehung und Beschaffenheit bezeichnet (Tim. 1, 1.), möchte Folgendes am wichtigsten sein. Er selbst wusste viel besser, als manche seiner Erklärer, dass aus dem, was er als das wahrhaft Seiende setzte, oder aus den Ideen allein die vorhandene Welt des Werdens nicht zu erklären sei. Daher sagt er: Es ist nicht genug, die beiden Gattungen des Intelligiblen und des Sichtbaren zu unterscheiden, von denen jene das Vorbild ist und sich immer auf gleiche Weise verhält, diese aber eine Nachahmung des Vorbildes, das Werdende; sondern es muss eine dritte Gattung hinzugenommen werden, freilich eine schwierige und undeutliche, welche die Aufnahme jenes Werdens ist. Denn sie nimmt immer Alles auf und hat niemals und auf keine Weise eine Gestalt, welche dem, was in sie eingeht, ähnlich wäre. Denn sie liegt für alle Natur wie eine Masse (ἐκμαγεῖον) da, und wird von dem, was in sie eingeht, bewegt und verschieden gestaltet und erscheint dadurch bald so, bald anders. Deshalb kann man diese Mutter des gewordenen Sichtbaren und überhaupt Wahrnehmbaren, weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen, noch das, was aus

diesen, noch das, woraus diese geworden sind; sondern eine unsichtbare und gestaltlose Gattung, die Alles aufnimmt und auf unbegreifliche Weise an dem Intelligiblen Theil hat und schwer zu fassen ist. — Diese dritte Gattung ist die des Raumes (χώρα); sie nimmt kein Vergehen an, giebt Ort Allem, was ein Werden hat, ist selbst ohne Wahrnehmbarkeit durch einen unechten (νόθος) Schluss zu erfassen, kaum zu glauben; auf sie sehend sagen wir auch träumend, es sei nothwendig, dass alles Seiende in einem Orte sei und einen Platz habe; was aber weder auf Erden noch im Himmel sei, das sei Nichts (Tim. 48 sq.).

Da nämlich die Nachbilder der Ideen etwas voraussetzen, was nach einem Vorbilde gebildet werden kann, so muss dieses als eine noch ungeformte Masse im Verhältniss zu der in ihr auszuprägenden Form gedacht werden. Es darf selbst keine Gestalt und keine Qualität haben, sondern muss der Art sein, dass es alle Qualitäten annehmen und ihnen Ort und Raum gewähren kann; es darf aber weder als wahrhaft seiend, noch als ein absolutes Nichts gedacht werden. Plato verwirft hier die älteste ionische Auffassung vom Elemente und hält sich an das ἄπειρον des Anaximander, genauer an das Unbegrenzte der Pythagoreer im Gegensatze zu dem Begrenzenden, weicht aber darin von diesen Vorgängern ab, dass er dieses Unbestimmte nicht als absolut Seiendes setzt. In seiner Beschreibung dieser dritten Gattung, welche fähig ist, die Nachbilder der Ideen aufzunehmen, liegen die Hauptmerkmale des späteren Begriffs der Materie (ὕλη), obgleich er selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht. Das zwischen dem Nichts und dem wahrhaft Seienden Liegende ist das Mögliche, welches noch nichts ist, aber Alles werden kann, die blosse Masse im Gegensatz gegen die Form. Und wenn er diese Gattung geradezu den Raum nennt, welcher den Nachbildern der Ideen Ort und Platz gewährt, so scheint er allerdings die sichtbaren Dinge nur als gestalteten Raum zu denken. Will man ihm aber nicht diesen, uns allerdings sehr sonderbar erscheinenden Gedanken zuschreiben, so liegt wenigstens das darin, dass er dieses Etwas räumlich ausgedehnt gedacht hat. Aber man erinnere sich, wie nahe noch Des Cartes daran ist, die Materie als blossen Raum zu denken. Diese platonische Materie darf man nun aber nicht als eine Substanz denken, oder als ein anderes wahrhaft Seiendes, welches neben und ausser den Ideen wahrhaft wäre. Denn wenn ihm die sichtbaren Nachbilder der Ideen nicht für wahrhaft seiend gelten, so kann das, was die blosse Möglichkeit

dieser Nachbilder repräsentirt, noch viel weniger wahrhaft sein. Wer bei ihm die spätere absolute Position der Materie, wie sie sich schon bei den Stoikern findet, sehen wollte, müsste seine starken Worte, mit denen er diesen vor einem wahrhaft wachenden Denken unhaltbaren Ungedanken schildert, ganz vergessen haben und es nicht beachten, dass Plato sich selbst wie ein Träumender vorkommt, indem er davon redet. Man darf hier also gar kein Wissen, kein deutliches, folgerichtiges Denken suchen und gar nicht fragen, wie es möglich sei, von diesem μὴ ὄν dennoch wie von einem ὄν zu reden.

In dem bisher Angeführten ist zwar der Begriff der Materie aufgestellt, der es vorstellig machen soll, wie die Nachbilder der Ideen möglich sind, aber ein Grund des Werdens, der Veränderung liegt darin noch nicht angegeben. Daher fährt Plato fort, diese „Amme" des Werdens als etwas Ungeordnetes zu beschreiben, welches zuerst die Gestalten der Erde und Luft empfangen habe und wässrig und feurig geworden und von den Zuständen afficirt sei, welche aus diesen Gestalten folgen und daher als mannigfaltig erscheine. Aber, sagt er, weil diese Mutter oder Amme alles Werdens nicht von gleichartigen und gleich schweren Kräften erfüllt sei, so sei sie auf unordentliche Weise sowohl von jenen Dingen erschüttert und habe, selbst in Bewegung gesetzt, jene wiederum erschüttert (Tim. 52.). Woher nun aber und wie diese elementaren Formen in die Materie eintreten, wie die Materie diese Formen wieder erschüttern kann u. s. w., danach zu fragen, würde man dem Plato grosses Unrecht thun; denn er macht hier sein Wort wahr, wie ein Träumender zu reden. —

Aus dieser Materie und den in ihr abzubildenden Ideen aber ist die vorhandene Welt allein nicht zu erklären; denn es fehlt noch an einer Ursache, auf welche die in der vorhandenen Welt gegebene Schönheit und Zweckmässigkeit zurückgeführt werden kann. Daher erzählt Plato weiter: Der ganze Himmel oder die ganze Welt ist nicht von Ewigkeit her gewesen, ohne einen Anfang des Werdens zu haben, sondern er ist geworden. Denn das Sichtbare und Greifbare und Körperliche und alles dergleichen ist wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber ist ein Gewordenes; dieses aber muss nothwendig durch eine Ursache geworden sein. Den Schöpfer (ποιητής) und Vater dieses All zu finden ist aber schwer, und wenn man ihn gefunden hat, ist es unmöglich, ihn für Alle auszusprechen. Wenn aber diese Welt schön ist und ihr Werkmeister gut, so hat er bei

der Bildung derselben auf das Beständige und das sich gleich Bleibende und Ewige als Muster derselben und nicht auf das Gewordene geschaut. Die Ursache also, um welcher willen der Ordner des All es geordnet hat, ist die, dass er gut war, der Gute aber hat niemals in Bezug auf irgend etwas Neid. Da also der Gott wollte, dass alles gut sei, und nach Möglichkeit nicht schlecht, und er wahrnahm, dass alles Sichtbare keine Ruhe hatte, sondern unordentlich sich bewegte, so führte er es aus der Unordnung zur Ordnung, indem er glaubte, dass dieses auf jede Weise besser sei, als jenes. Denn dem Besten war und ist es recht, nichts anderes zu thun als das Schönste. Als er nun nachdachte, fand er, dass in dem seiner Natur nach Sichtbaren kein unvernünftiges Geschöpf schöner sei, als das vernünftige, dass aber der Verstand (νοῦς) niemandem ohne Seele zu Theil werden könne. Um solcher Ueberlegung willen setzte er den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Körper und bildete so das Ganze, damit er das schönste und beste Werk vollende. Daher muss man nach der annehmbaren Rede sagen, dass diese Welt ein beseeltes, vernünftiges Wesen und in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes geworden sei (Tim. 28 sq.).

Dieser Ansicht gemäss stellt nun Plato die Weltbildung im Ganzen und Einzelnen unter den Gesichtspunct der Teleologie, und betrachtet Alles nach der Zweckursache, wie er schon im *Phaedo* (p. 97) sagte: Wenn jemand die Ursache eines jeden finden will, so muss er finden, wie es für dasselbe am besten ist, sich zu verhalten oder etwas zu erleiden oder zu thun. Hieraus ergiebt sich denn auch folgerichtig die Ansicht, dass das Unvollkommene im Vollkommenen, das Einzelne im Ganzen seinen Zweck findet. — Aber es kann Alles nur möglichst gut, nicht vollkommen gut eingerichtet werden (Tim. p. 30.). Denn nur das Seiende ist vollkommen gut, im Werdenden liegt nothwendig der Grund des Schlechten. Das war ja ein Hauptgrund, weshalb Plato mit seinem Wissen in das Reich des Seienden sich flüchtete, dass in der vorhandenen Welt erfahrungsmässig das Schlechte mit dem Guten sich unzertrennlich vereinigt findet. Das viele Schöne ist nicht vollkommen schön, sondern auch hässlich, das viele Gerechte ist mit Ungerechtem vermischt u. s. w. Die ungeordneten Begierden, die Quellen des schlechten Handelns, haben ihren Sitz im sterblichen, materiellen Theile der Seele. Ausserdem aber wird sich bei Plato der Werth des Gewussten, Wahrhaften, also der Ideen zu dem des bloss Gemeinten, des Werdenden, wie der Werth der Wahrheit zu dem der

Meinung verhalten haben. Daher ist das Reich der Ideen das der Wahrheit, des Guten, Schönen, Vollkommnen; der gegebenen Welt des Werdens aber ist nothwendig das Schlechte beigemischt. Demzufolge werden auch zwei Gattungen der Ursachen unterschieden: das Nothwendige und das Göttliche. Die Nothwendigkeit wird zwar von dem Göttlichen, dem *νοῦς*, besiegt und so Ordnung und Schönheit in die Welt gebracht, aber die Nothwendigkeit kann aus der werdenden Welt nie völlig ausgemerzt werden. Deshalb ist es nothwendig, dass in der sterblichen Natur und in dieser Welt immer etwas dem Guten Entgegenstehendes vorhanden ist (Tim. 47 E. Theaet. 176 A.).

Plato erzählt daher weiter, dass der höchste Gott, der Vater des All, der als gut nur die Ursache des Guten, nicht des Schlechten sein kann (Rep. 2, 379 C.), nur das Unsterbliche geschaffen, die Schöpfung des Sterblichen aber den niedern Göttern überlassen habe, er habe ihnen nur das Unsterbliche dargereicht; sie hätten die sterblichen Leiber und was dazu gehört, erschaffen. Der Grund aber, weshalb Gott wollte, dass auch Sterbliches und nicht bloss Unsterbliches sei, lag darin, dass die Welt sonst unvollendet sein würde, wenn sie nicht alle möglichen Arten und Wesen hätte (Tim. 39 sq.).

Hier liegt der erste Ansatz zu den später viel verwertheten Meinungen, dass der höchste Gott nicht mit der Materie in unmittelbare Berührung kommen dürfe (z. B. auch bei den christlichen Gnostikern), und dass zur Vollkommenheit der Welt die volle Stufenreihe der möglichen Formen oder Wesen gehöre, ein viel zur Theodicee gebrauchtes Argument. Ueberhaupt kehrt dieser platonische Gegensatz zwischen einem Princip des Vollkommnen und Guten und einem Princip des Schlechten in den ästhetischen Ansichten von der Welt in bald stärkern, bald gemilderteren Formen wieder. Während z. B. einige die Materie zu einer bösen Substanz machen, verlegt Leibniz das Princip der Negativität oder des Unvollkommnen in die Region der ewigen Wahrheiten; der Pantheismus aber schiebt es in die Gottheit selbst hinein. —

§ 44.

Damit aber diese Welt die möglichst beste sei, muss sie, wie schon bemerkt, vor allem vernünftig sein, und, da die Vernunft nur in einer Seele wohnen kann, eine Seele des Ganzen haben. Diese Weltseele wird von Gott aus drei Naturen gebildet: dem ungetheilten

und sich gleich bleibenden Wesen, der getheilten, auf die Körper sich beziehenden Natur und der seienden Natur. Die getheilte Natur oder die des Andern (*τὴν θατέρον φύσιν*) musste Gott mit Gewalt mit dem sich gleich Bleibenden zusammmenmischen, da sie schwer zu mischen ist. Aus diesen drei Wesen bildete Gott Eine Idee (Beschaffenheit) und machte aus dreien eins. Er setzte sie sodann in die Mitte, dehnte sie aber auch in der Weise durch das Ganze aus, dass sie auch den Leib (die körperliche Welt) von Aussen umgab. Indem endlich diese Weltseele in eine kreisförmige Bewegung versetzt wird, stösst sie in ihrem Umschwunge auf die verschiedenen Gegenstände der Welt und wird von ihnen bewegt. Hierdurch wird ihre Erkenntniss von Allem, was in der Welt ist, bewirkt (Tim. 35 sq.).

Abgesehen von dem Phantastischen in diesen Vorstellungen, stammen die Grundbestimmungen über die Weltseele aus Plato's Ansicht von der menschlichen Erkenntniss. Wie in der menschlichen Seele Wissen und Meinung sind, jene sich auf das Seiende oder das sich gleich Bleibende, diese sich auf das Werdende oder das sich Verändernde bezieht, so findet sich derselbe Unterschied auch in der Seele des Ganzen, und da ferner nach dem alten Satze Gleiches von Gleichem erkannt wird, so muss in der Seele das Erkennende dem Erkannten gleich sein, oder sie muss aus den beiden Naturen des *ταὖτον* und des *ἕτερον* bestehen, d. h. des sich gleich bleibenden Seienden und des Veränderlichen, da diese die beiden allein möglichen Objecte des Erkennens überhaupt sind.

Dass dieser Unterschied bei der menschlichen Seele sich auch findet, ist danach selbstverständlich, nur wird hier die Zweitheilung zu einer Dreitheilung. Der unsterbliche, göttliche Theil der Seele (*νοῦς, τὸ λογιστικόν*) wird von den Untergöttern in den Kopf gesetzt, dessen Kugelgestalt ein Abbild der kugelförmigen Welt ist. Um nun das Göttliche nicht zu verunreinigen, setzen sie den sterblichen, nicht vernünftigen Theil der Seele (*τὸ ἄλογον*) durch den Hals vom Kopf getrennt in den Rumpf des Leibes. Diese beiden Theile entsprechen offenbar der Natur des sich gleich Bleibenden und der des sich Verändernden in der Weltseele, und wie Plato die ewigen, sich selbst gleich bleibenden Ideen von dem Veränderlichen der sichtbaren Welt scharf schied, so trennt er auch in der Seele diese beiden Naturen durch ihre örtliche Stellung im Leibe, damit das Göttliche nicht vom Werdenden verunreinigt wird. Weil aber in diesem sterblichen, nicht vernünftigen Theile der Seele sich wieder der Unter-

schied des Bessern und Schlechtern bemerklich macht, so trennen die Götter diese beiden Theile des Sterblichen wiederum durch das Zwerchfell, oberhalb desselben setzen sie den *θύμος*, die energische, zornige Erregung, unterhalb aber *τὸ ἐπιθυμητικόν*, oder den Theil, in welchem die Begierden ihren Sitz haben. Diese widerstreben der Vernunft, der *θύμος* aber, der in der Mitte steht, kann sowohl ein Bundesgenosse der Vernunft als der Begierden werden (Tim. 69 C.).

Uebrigens sucht Plato diese Dreitheilung der Seele auch auf eine mehr wissenschaftliche Weise zu begründen. Er stützt sich auf den Satz, dass ein und dasselbe in derselben Hinsicht und in Bezug auf ein und dasselbe nicht Entgegengesetztes thun oder leiden kann. Daher kann dasjenige in der Seele, was einer Begierde zu folgen antreibt, und das was daran hindert, nicht ein und dasselbe sein. Das Verhindernde aber stammt aus der vernünftigen Ueberlegung, das Antreibende aber aus den Begierden; daher muss ein Unterschied zwischen dem Vernünftigen und dem Begehrlichen in der Seele gemacht werden. Zwischen diesen beiden steht das Zornige und Muthige. Denn man erfährt in sich, dass der Zorn zuweilen wider die Begierden kämpft, und, wenn sie uns wider die Vernunft Gewalt anthun, gegen sie unwillig wird. So ist der Zorn oder Muth ein Kampfgenosse der Vernunft. Man bemerkt aber nicht, wenigstens nicht in edlern, durch schlechte Erziehung nicht verdorbenen Gemüthern, dass er mit den Begierden sich wider die Vernunft verbindet. Deshalb ist der Muth nicht dasselbe mit dem begehrlichen Theile der Seele, aber auch nicht mit dem vernünftigen; denn er zeigt sich schon bei den Kindern, ehe sie Vernunft haben, ja auch bei den Thieren (Rep. 4, 436 sq.).

Man sieht hier die ersten Spuren desjenigen psychologischen Räsonnements, wie es bis in unsre Tage hinein für Wissenschaft gegolten hat. Die einander ähnlichen psychologischen Erscheinungen werden auf allgemeine Begriffe gebracht und der Inhalt dieser, z. B. Vernunft, Begierde, Sinn, wird als eine reale Kraft oder als ein Vermögen gedacht, welches jene Erscheinungen hervorbringt. Das einander in der Seele Widerstreitende aber kann nicht derselben Ursache entspringen, daher verschiedene Seelenvermögen, oder auch gar Theile der Seele. Insbesondere aber liegt in der Stellung des *θύμος* zwischen Vernunft und Begierde der Anfang der gewöhnlichen Vorstellung von der Wahlfreiheit. Denn nach dieser steht der Wille (dessen Begriff sich aus dem des *θύμος* entwickelt hat), später das Ich, auch zwischen der Vernunft (dem Guten) und der Begierde

(dem Schlechten, Bösen, der Sinnlichkeit) in der Mitte und schlägt sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite, — eine Vorstellung, welche für die wissenschaftliche Erkenntniss der seelischen Vorgänge gerade soviel Werth hat, als jene platonische.

Der *νοῦς*, oder der die Wahrheit, das Seiende erkennende Theil der Seele ist unsterblich, weil er mit dem Erkannten gleicher Natur ist. Sonst wird die Unsterblichkeit der Seele auch daraus bewiesen, dass sie das Princip der Bewegung und als solches auch immer bewegend und daher immer lebend ist. Das Leben liegt also in ihrem Begriffe; sie kann nicht als nicht lebend gedacht werden (Phaedr. 245 C.). Ist sie aber ihrer Natur nach unsterblich, so kann sie nicht mit dem Leibe entstanden sein, sondern muss vor ihm präexistirt haben. In dieser Präexistenz schaut sie (als reiner *νοῦς*) das Wesen der Welt, das wahrhaft Seiende, die Ideen. Wenn sie aber mit dem Leibe verbunden wird, so wird sie zunächst in das Werden des Leibes mit hineingezogen, bis sie aus diesem Tumulte erwacht, wenn nämlich richtige Erziehung hinzukommt, und sich dessen zu erinnern anfängt, was sie in ihrem vorzeitlichen Zustande geschaut hat. Die Erkenntniss ist also ein sich wieder Erinnern an die Ideen. (Hier liegt der Anfang der spätern Meinungen von den angebornen Ideen und überhaupt der Vorstellung, dass das eigentliche Was der Seele das Denken sei.) Diese Meinung scheint sich bei Plato darauf zu stützen, dass man jede Idee schon vorher erkannt haben muss, ehe man ihr sinnliches Nachbild mit ihr vergleichen und das Mangelhafte des Sinnlichen bemerken kann (Phaedr. 74.). Im Meno will Sokrates den Satz, dass die Erkenntniss ein Wiedererinnern sei, factisch dadurch beweisen, dass er aus einem Sklaven, welcher keine Geometrie gelernt hat, einen geometrischen Satz herauskatechisirt, ohne ihn etwas zu lehren (die sog. sokratische Methode). Die Begriffe von den Ideen werden also nicht etwa erst durch das inductorische und überhaupt dialektische Verfahren in der Seele als etwas Neues gebildet, sondern sie liegen schon in derselben, nur durch die sinnliche Wahrnehmung verhüllt, und werden durch das philosophische Denken nur von jener Verhüllung gereinigt. (Uebrigens ist wohl zu beachten, dass diese Lehre von der Wiedererinnerung nur zu den annehmlichen Meinungen gehört, über welche Plato nichts Festes behaupten will (Mem. 86, B.).

Hieran schliesst sich nun folgerichtig die Ansicht, dass das leibliche Leben, weil es der Erkenntniss der Ideen und überhaupt

dem Guten hinderlich ist, an sich unvollkommen und dass der Leib ein Kerker der Seele ist. Wird sie aber aus demselben befreit, so kehrt sie ihrer Natur nach sofort zur wahren Erkenntniss zurück. — Diese platonischen Meinungen sind von ganz besonders grossem Einflusse auf spätere religiöse, ethische, psychologische und pädagogische Ansichten gewesen. Die Seele ist an sich gut, das Böse stammt aus der Sinnlichkeit; mit dem Leibe schwindet alle Unvollkommenheit, die Sinnlichkeit muss daher ertödtet werden; in der Seele liegen alle übersinnlichen Wahrheiten schon dem Keime oder der Anlage nach und brauchen bloss hervorgehoben zu werden u. s. f.

Nach diesem Allen ist also die Seele das Denkende in uns, und nicht etwa etwas Körperliches oder nur die Form, d. h. das wirkliche Leben des lebendigen Körpers, sondern ein vom Körper dem Sein nach verschiedenes Wesen. Sie ist aber auch nicht etwa eine Idee, sondern nur den Ideen ähnlich und verwandt (Phaed. 79 d.). Indessen wird nicht jede, sondern nur die reine Seele bei der Trennung vom Körper von allem Körperlichen frei. Die unreine Seele, welche während des Lebens das Körperliche geliebt hat und von den Lüsten und Begierden bezaubert gewesen ist, behält das Schwere und Irdische und Sichtbare des Körpers und will daher nicht in das Reich des Unsichtbaren (l. c. 81. 6 sq.). Hierin liegt angedeutet, dass Plato die Seele nicht bloss als theoretisches Denken oder bloss theoretischen *νοῦς* denkt, sondern sie den erworbenen sittlichen oder unsittlichen Charakter auch nach dem Tode beibehalten lässt, weshalb er auch oft genug von einem Gerichte über dieselbe nach dem Tode redet. Diese Ansicht konnte er aber um so leichter festhalten, weil bei ihm, wie sich später zeigen wird, noch die sokratische Meinung zurückbleibt, dass die erste und vornehmste Bedingung der Tugend die Weisheit (*σοφία*, *φρόνησις*), also das Erkennen der Wahrheit ist, beides also, Erkenntniss und Tugend unzertrennlich verwachsen ist. —

§ 45.

In diesem Zusammenhange der platonischen Gedanken tritt die Gottheit zuerst bei der Lehre von der Weltbildung auf und auch hier nur aus teleologischen Gründen. Weder die ewig seienden Ideen, noch die Materie, noch das Begrenztwerden dieser letzteren setzt bei Plato ein Wirken der Gottheit voraus. Erst da, wo nach der Ursache des Schönen und Zweckmässigen und der Vollkommenheit der vorhandenen Welt gefragt wird, recurrirt er auf den guten

Gott, welcher auf die Ideen, als die Musterbilder, schaut, um danach die Welt möglichst gut zu bilden.

Indessen hat man gewöhnlich geglaubt, dass Plato schon in seiner Ideenlehre oder in seiner Wissenschaft den Gottesbegriff habe. Einige haben auf seine Aussage hingewiesen, dass Gott die Ideen gemacht habe (Rep. 10, 597 B. C.). Allein diese bekannte Stelle ist offenbar zu populär gehalten, als dass man daraus einen sichern Schluss ziehen könnte. Würde man diese Aussage streng nehmen, so würden danach die Ideen zu dem Gewordenen gehören, was der ganzen Lehre Plato's offenbar widerspricht. Mit mehr Grund haben Andere gemeint, dass Plato seinen höchsten Gott mit der Idee des Guten identificire. In der schon angeführten berühmten Stelle der Republik (6, 518 E.) lässt er nicht allein dem Erkennbaren das Erkanntwerden und dem Erkennenden die Kraft des Erkennens, sondern auch dem Intelligiblen oder den Ideen das Sein von der Idee des Guten verleihen. Und weiterhin heisst es: Die Idee des Guten ist im Intelligiblen das Letzte und kaum zu schauen; sie ist für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Herrin im Intelligiblen, welche Wahrheit und Verstand verleiht (Rep. 7, 517 B sq.). Mit der Seele muss man vom Werdenden wegstreben, bis sie das Seiende und das Glänzendste des Seienden (die Idee des Guten) schauen kann (l. c. 518 C.). Ueberragt also die Idee des Guten an Würde und Kraft alles Andere, verleiht sie den übrigen Ideen Sein und Wesenheit, stammt von ihr Wahrheit und Erkenntniss, ist sie das Höchste im Reiche des wahrhaft Seienden, so scheint allerdings kaum etwas näher zu liegen, als in ihr den Gott zu sehen, welcher nach Plato die Ursache des Guten ist. Aber dennoch würde man Plato auf diese Weise unrichtig erklären. Schon der Umstand muss daran irre machen, dass Plato in jenem ganzen Zusammenhange den Gott gar nicht nennt, wie man doch erwarten müsste, wenn ihm die Idee des Guten mit der Gottheit zusammen fiele. Was aber die Hauptsache ist, so ist im Reiche der Ideen bei Plato für den Gott gar kein Platz. Denn die Ideen sind ihm nicht wirklich eine Welt, in welcher wirklich etwas geschähe und durch Einsicht und Wollen etwas hervorgebracht würde; sonst würde das Werden wieder im Reiche der Ideen Eingang finden. Im *Timaeus* denkt Plato seinen Gott als ein persönliches, schauendes, überlegendes, wollendes Wesen. Das kann er von seiner Idee des Guten nicht sagen. Nicht weil sie will, verleiht sie den Ideen Sein und Wahrheit, und sie ist nicht die Ursache alles Richtigen und

Schönen und alles Verstandes, weil sie also will, sondern das Alles sind nur logische Folgen aus ihrem Begriffe. Das Gute ist das Selbstgenugsame, das Nützende, Wohlthuende, darum folgt aus seinem Begriffe alles Richtige und Wahre; wo also eine wahre Verbindung unter den Ideen ist, da ist der Grund dieser Verbindung die Idee des Guten. In jeder Idee ist das Was, oder der Inhalt ihres Begriffs mit dem Sein verbunden, die Ursache dieser richtigen Verbindung ist das Gute. Daher ist das Gute nicht selbst das Sein, denn in dem Inhalt des Begriffs gut liegt nicht der Begriff des Seins. Es ist ihm aber an Würde und Kraft überlegen; denn der Begriff des Seins ist an sich ein gleichgültiger Begriff; mit dem Guten aber ist das Urtheil des höchsten Lobes verknüpft; und aus dem Begriffe des Seins folgt nicht, dass etwas ist, wohl aber soll diese Folge im Begriffe des Guten liegen; denn er kann nicht gedacht werden, ohne dass etwas Anderes aus ihm folgt; daher ist es dem Sein an Kraft überlegen. Im Reiche der Ideen, des Wissens walten bei Plato nur logische Verhältnisse, Gründe und Folgen, nicht Ursachen und Wirkungen. Und wenn auch Plato diese Worte und Begriffe noch nicht reinlich auseinander zu halten vermag, so ist er doch nicht so weit von der Consequenz seines Systems abgefallen, dass er im Reiche der Ideen von einem wirklichen Machen, Schaffen, Bilden, Wollen und Bewusstsein reden sollte, sonst hätte er die beiden von ihm so sorgfältig auseinander gehaltenen Reiche des Seins und Werdens wieder ineinander laufen lassen, und er wäre damit mehr ein Schwätzer, als ein Denker. — Der Gott Plato's schaut auf die Ideen, als das Vorbild der Welt, um eine möglichst gute sichtbare Welt zu schaffen. Kann man sich denken, dass Plato seine Idee des Guten auf die andern Ideen mit dem bewussten Willen schauen lasse, um eine sichtbare Welt, eine Welt des Werdens zu schaffen? Und wenn man endlich doch zugeben wird, dass Aristoteles die Ideenlehre des Plato gekannt und verstanden habe, wie will man dann dessen Hauptvorwurf gegen die platonischen Ideen begreifen, dass sie nichts nützten, weil sie nicht die wirkenden Ursachen der Dinge seien (Met. 1, 9.), wenn denn doch Plato seine Idee des Guten unter dem Namen des Gottes die Welt hätte schaffen lassen? — Plato selbst also kann die Idee des Guten nicht mit seinem Gottesbegriffe identificirt haben, so dass ihm jene Idee sein Gott gewesen wäre. Die Idee des Guten gehört zu seinem Wissen, die Gottheit aber hat bei ihm ihren Platz im Reiche des Meinens, der *δόξα* oder der *πίστις*. —

§ 46.

Die theoretischen Ansichten Plato's sind kein System, in welchem die Gedanken in durchgängigem und durchsichtigen Zusammenhange ständen. Seine Meinungen vom Werdenden, oder der wirklich vorhandenen Welt, sind zwar von seinem Wissen, den Ideen beleuchtet, aber es führt bei ihm kein nothwendiger Gedankenzusammenhang vom Sein zum Werden oder vom Wissen zum Meinen, denn sonst würde ihm sein Meinen zum Wissen geworden sein. Die gegebene Welt hängt mit dem wahrhaft Seienden nur insofern zusammen, als die Ideen in jener einen unvollkommenen Abglanz gefunden haben. Das Mittelglied, welches diese Verbindung bewirkt: der auf die Ideen schauende und nach ihnen die Materie gestaltende Gott, gehört weder zu den Ideen noch zu der Materie, noch zu dem Gewordenen. Seine Annahme aber geschieht nicht um der Ideen, sondern um des Werdenden willen, darum gehört sein Begriff bei Plato zu seinen Meinungen, nicht zu seinem Wissen. Auf andere Weise aber konnte Plato das Seiende mit dem Werdenden nicht in Zusammenhang bringen. Da er erkannt hatte, dass das Werdende, sich selbst nicht gleich Bleibende, sich nicht ohne den Widerspruch denken lasse, dass es ebenso wohl nicht ist, als ist, und er diesen Widerspruch nicht zu lösen verstand, so konnte er die vorhandene Welt nicht als wahrhaft seiend denken. Dennoch musste etwas absolut Seiendes gesetzt werden, wenn es überhaupt ein Wissen und Erkennen giebt. Dieses Seiende, welches er in den Ideen, dem rein gedachten Was der gegebenen Dinge zu finden glaubte, durfte aber nicht mit dem Nichtsein vermischt, also nicht als werdend, sich verändernd, als thätig und leidend, oder aus sich herausgehend und in sich Fremdes aufnehmend, gedacht werden. Das Seiende kann ebenso wenig die Ursache als die Wirkung eines Andern sein. Die Ideen des Plato stehen daher wirklich unbewegt, hehr und heilig in ewiger Ruhe, was der Dialog *Sophista* eben von dem wahrhaft Seienden läugnete. Daher musste Plato das Seiende von dem Werdenden scharf trennen, um das Seiende nicht wieder mit dem Nichtseienden zu vermischen, d. h. es ebenso wohl als ein Nichtseiendes zu denken. So lange er aber nicht in deutlichen, widerspruchsfreien Begriffen das Werdende aus dem Seienden erklären konnte, so lange musste er ein wirkliches Wissen von der Welt des Werdens läugnen. Darum ist mit der scharfen Trennung des Seienden und des Werdenden auch die des Wissens und Meinens nothwendig gesetzt. Zwischen beiden giebt es bei ihm ebenso wenig

als bei Parmenides einen wirklich erkannten Zusammenhang und Uebergang. Wenn aber Plato, vom Parmenides abweichend, seine Gottheit als das beide Welten in gewisser Weise verbindende Mittelglied aufstellt, und dabei seinen Gott nicht als geworden, sondern als seiend denkt, so gehört dennoch dieses Sein Gottes aus den angeführten Gründen nicht zu dem Sein, von welchem Plato wirklich weiss, sondern es gehört zu seinen Meinungen. —

Plato ist für lange Zeit der letzte Philosoph, bei welchem sich die scharfe Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen findet, und zwar deshalb, weil bei den spätern Philosophen die Aufmerksamkeit auf die in dem Gegebenen vorhandenen Widersprüche sich verliert und man widersprechende Begriffe unbedenklicher absolut setzt. Damit geht denn auch der Unterschied zwischen den Begriffen des absoluten Seins und der blossen Wirklichkeit verloren. Während Plato von der Materie als von einem kaum glaublichen, d. h. kaum in das Meinen aufzunehmenden Begriffe redet und sie ihm wahrhaft ein μὴ ὄν ist, wird sie schon bei Aristoteles zu einem Seienden, das nur in gewissem Betracht noch nicht ist, von dem er aber als von einem wissenschaftlich gültigen Begriffe redet. Bei den Stoikern wird sie vollends zu dem eigentlich Seienden und behält diesen Rang bis auf Leibniz, der wieder an ihr irre wurde. Weil Plato ferner den Begriff des absolut Seienden besass, läugnet er von seinen Ideen das Thätigsein und Wirken. Der folgenden Philosophie aber wird das Wirken oder Verursachen eben zu einem Zeichen des Seienden, weil sie die Scheidewand zwischen dem Sein und Werden oder Geschehen niedergerissen hatte; das Seiende ist ihr ursprünglich ein Wirkendes. Nur Aristoteles behält soviel noch von Plato bei, dass er sein erstes Seiendes oder die erste Form als unbewegt denkt und von ihrer Wirksamkeit alles eigne Veränderwerden oder das aus sich Herausgehen fern zu halten sucht. Mit vollem Bewusstsein knüpft erst Herbart an das ὄντως ὄν Plato's wieder an, ohne jedoch das Was des absolut Seienden auf dieselbe Weise zu bestimmen. Denn das was Plato als seiend setzte, oder der Inhalt seiner Ideen, besteht offenbar nur aus logischen Allgemeinbegriffen, oder genauer: aus Begriffen, die aus ihren Verbindungen, in denen sie mit andern gegeben waren, losgelöst sind. Ihr Inhalt ist daher ein empirisch gegebener, und daher relativer, der nicht als absolut seiend gedacht werden darf. In Wahrheit ist Plato in seiner Ideenlehre nur damit beschäftigt, klare und deutliche Begriffe zu gewinnen, oder jeden Begriff rein für sich zu erkennen als das,

was er besagen will und unter diesen Begriffen logische Ordnung herzustellen. Namentlich hat er sich mit den Eintheilungen allgemeiner Begriffe beschäftigt; wie denn Aristoteles ihm zuschreibt, dass er in solchen Eintheilungen die Erkenntniss gesucht habe und Diogenes Laertius eine Menge solcher Eintheilungen als platonische anführt (s. 3, 80 sq.). Das war für seine Zeit, in welcher durch Sokrates der erste Anfang eines geordneten Denkverfahrens gemacht war, ein preiswürdiges Unternehmen und man kann es dem Plato nicht verdenken, wenn er über seine logischen Entdeckungen grosse Freude empfand. Aber leider glaubte er in den reinen Begriffen das Wesen (ὀυσία) des absolut Seienden entdeckt zu haben, weil er mit dem gemeinen Denken von der stillschweigenden Voraussetzung ausging, dass das Erkennen ein Abbilden des Seienden sei. Die Wahrheit besteht ja in der vollen Uebereinstimmung oder Identität des Denkens mit dem Sein! Der logisch richtig gebildete Begriff giebt daher an, was das Seiende ist! Noch Wolff, der Vorgänger Kant's, glaubte in wesentlichen Merkmalen, welche einen Begriff constituiren, d. h. ohne welche er nicht gedacht werden kann, die *essentia* des Dinges selbst zu erkennen und sein Satz: *essentia rerum sunt aeternae et immutabiles* ist nur eine Nachwirkung Plato's. Erst durch die Ueberlegungen des theoretischen Idealismus, deren erste Spuren bei Demokrit und den Sophisten nachgewiesen sind, und die ihre Ausbildung erst in der neuern Philosophie gefunden haben, ist jene alte unbedenkliche Voraussetzung zum Weichen gebracht, dass unsere Begriffe wirkliche Abbilder dessen sind, was wahrhaft ist. Der nachfichtesche sog. absolute Idealismus aber schliesst sich insofern an Plato an, als er das Allgemeine als das wahrhaft Seiende setzt, weicht aber sofort dadurch wieder von ihm ab, dass er annimmt, das Allgemeine erzeuge das Besondere und rechnet sich diese Abweichung als eine grosse Verbesserung zum Ruhme an. — Uebrigens ist Plato selbst von allem theoretischen Idealismus weit entfernt, wenn auch die Wörter Idealismus, Idealist u. dgl. auf Veranlassung seiner Ideenlehre gebildet sind. Seine Ideen sind nicht ein Denkendes oder ein Denken, sondern sie sind die seienden realen Gegenstände des Denkens, die weder durch ein göttliches noch durch ein menschliches Denken verursacht sind. Wohl aber ist Plato derjenige Philosoph, welcher im Alterthum dem praktischen Idealismus am nächsten gekommen ist.

§ 47.

C. Die Ethik.

Weder wegen seiner Ideenlehre, noch wegen seiner Physik würde Plato in dem Maasse, wie es geschehen ist, die bewundernde Hochachtung aller Zeiten auf sich gezogen haben, wenn nicht seine edle sittliche Gesinnung ihren Glanz über seine ganze Philosophie ausgegossen hätte.

Indem er den Sokrates zum Interpreten seiner ethischen Ansichten macht, documentirt er schon, dass er in der Verwerfung des Lebens nach der blossen Begierde und im Streben, sein Zeitalter zu einer edleren Lebensansicht und dadurch zu einer tugendhafteren Lebensführung zu erheben, sich mit demselben eins weiss. Er übertrifft aber jenen nicht allein in dem grossartigen Ausbau der ethischen Wissenschaften, sondern, wie es scheint, auch an eigner sittlicher Wärme. Jedoch gelingt es ihm ebenso wenig, wie seinem Lehrer, die formalen ethischen Begriffe, welche den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt der Ethik bezeichnen, zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit zu bringen. Da aber selbst bis jetzt nur wenigen Philosophen es gelungen ist, darin Besseres zu leisten, so würde man den ersten Begründern der ethischen Wissenschaft grosses Unrecht thun, wenn man ihnen daraus einen Vorwurf machen wollte.

Wenn die Ethik im Allgemeinen die Wissenschaft von den Urtheilen über den Werth des Wollens und Handelns ist und ihr principieller Zweck dahin geht, zu bewirken, dass man richtig darüber urtheile, so hat schon Plato diesen Zweck richtig erfasst. Weit abweichend von der namentlich in neuern Zeiten viel verbreiteten Meinung, als ob die Ethik eine Erzählung des Weges wäre, auf welchem der Mensch gut wird, sieht er als ihr erstes Geschäft an, das Musterbild (*παϱάδειγμα*) des sittlichen Verhaltens aufzustellen, ohne alle Frage, wie es möglich sei, sittlich gut zu werden (Rep. 5, 472 D. sq.); — eine Unterscheidung zweier heterogener Fragen, deren spätere Vernachlässigung viel Verwirrung in die Ethik gebracht hat. Daher sieht man ihn überall in seinen ethischen Untersuchungen zunächst mit den Fragen beschäftigt: was löblich und schändlich, schön und hässlich, gut und schlecht, gerecht und ungerecht, was Tugend und Weisheit, was nützlich und schädlich u. s. f. sei. Allein eben diese allgemeinen Begriffe, welche ein Lob oder einen Tadel ausdrücken, weiss er noch nicht in festen

Bestimmungen zu sondern; sie fahren ihm noch durcheinander. Es ist dies aber bei einem Philosophen kaum anders zu erwarten, der noch keine mannigfaltige Versuche ethischer Wissenschaft vorfindet, sondern sich selbst erst aus der ethischen Empirie emporarbeiten muss. Und nur das erregt gerechte Bewunderung, dass Plato gleich anfangs einen so hohen Standpunkt gewinnt, dass auch die besten seiner Nachfolger Mühe haben, sich auf demselben zu erhalten, die meisten aber wieder darunter herabsinken.

In der sittlichen Empirie aber sondern sich noch nicht diejenigen Urtheile, welche ein absolutes Lob über das Wollen und Handeln ausdrücken, reinlich und genau von denen, welche das Wollen nur relativ, d. h. in Bezug auf ein anderes Wollen loben. Die Erfahrung lehrt, dass die Menschen zunächst vorwiegend das Angenehme, Lust Erregende, Nützliche, einem Zweck Angemessene, eine Begierde Befriedigende, sinnlich Schöne, Reizende, Liebliche, u. s. w. mit Prädicaten bezeichnen, welche ein Lob ausdrücken; dieses Alles ist ihnen zunächst das Gute. Das eigentlich sittlich Gute, das absolut Löbliche, aber tritt erst allmälig und sporadisch unter jenem Löblichen hervor, sondert sich aber nicht deutlich davon ab als eine heterogene Klasse des Löblichen, sondern wird zunächst auch als ein Angenehmes, Nützliches u. dgl. betrachtet. Der ganze, in eine verworrene Einheit zusammengeflossene Complex alles dieses Löblichen wird dann in dem Begriffe der Eudämonie zusammengefasst und diese als der letzte Zweck alles Wollens und Handelns, oder als das höchste Gut aufgestellt. Dieses Wort Eudämonie aber selbst zeigt schon an, dass dieses höchste Gut, mag es auch noch so sehr mit absolut löblichem Inhalt erfüllt sein, immer in einem Wohlgefühl und Wohlbefinden des Handelnden selbst gefunden wird. Hierbei wird also das Ideal des Wollens nicht lediglich und allein von einem objectiven, unparteiischen, von allem Wollen selbst unabhängigen Urtheile über den Werth des Wollens bestimmt, sondern das Wollen selbst, welches eine allseitige und dauernde Befriedigung der menschlichen Strebungen im Auge hat, ist der Richter über das Wollen und Handeln und beurtheilt die Handlungen und Gesinnungen danach, ob sie seinem Zwecke angemessen sind oder nicht.

Ueber diese Verwirrung kommt nun auch Plato nicht hinaus, so sehr er auch manche Ansätze dazu macht. Dies zeigt sich nicht allein in seinen verschiedenen Versuchen, die Begriffe des Schönen und Guten u. s. f. zu definiren, sondern auch in der Anlage seiner

reifsten und schönsten Schrift über die Republik oder den Staat, die aber im Grunde eine Untersuchung über die *δικαιοσύνη*, d. h. über die vollendete Sittlichkeit ist.

§ 48.

Der Begriff des Schönen (*καλόν*) hat einen grösseren Umfang, als im jetzigen Sprachgebrauche üblich ist, und bezeichnet das an sich Löbliche und Wohlgefallende überhaupt; auch liegt darin an sich keine Rücksicht auf die Befriedigung eines Begehrens oder Strebens. Dennoch aber weiss Plato die Frage, weshalb etwas schön sei, nicht anders zu beantworten, als weil es angenehm, nützlich oder gut sei. Freilich soll nicht alles Angenehme schön sein, sondern nur die nützliche Lust und nicht alles Nützliche schön, sondern nur das zu einem Guten Nützliche. Das Gute selbst aber läuft wieder, wie später sich ergeben wird, auf das Fördernde, Erspriessliche, also Nützliche hinaus. Und wenn auch hie und da das absolute Lob hervorbrechen will, dass etwas an sich schön ist, ohne ein Gut zu sein, so wird dennoch dieses Urtheil sofort wieder in das relative des Nützlichen umgebogen. So wird z. B. dargestellt, dass der Tapfere, welcher in der Schlacht seinem Kampfgenossen beispringt, auch wenn er dadurch Verwundung oder Tod, also ein Uebel (*κακόν*) erleiden sollte, ihm also etwas Gutes nicht daraus erwächst, doch schön handle. Aber dennoch soll wieder das Handeln des Tapferen darum schön sein, weil die Feigheit allgemein für ein Uebel gehalten wird; das Gegentheil also der Tapferkeit ist ein *κακόν*, sie selbst folglich ein *ἀγαθόν* (Alcib. I, p. 115 sq.). Dieser Ausspruch würde völlig richtig, aber nur eine Tautologie sein, wenn man hier unter dem *ἀγαθόν* das absolut Löbliche, das sittlich Gute verstehen dürfte. Allein das Lob, welches im Begriffe des Guten liegt, bezieht sich ursprünglich, und auch bei Plato, nur auf die Tauglichkeit, ein Streben oder Wollen zu befriedigen, oder auch auf den Zustand des Befriedigtseins. Daher wird das Gutsein nicht bloss von den Handlungen, sondern ebenso wohl von den Objecten des Begehrens ausgesagt. Alle verlangen nach dem Guten (*τὰ ἀγαθά* Rep. 439 A.). Das Wollen geht also von Natur immer auf das Gute und niemand ist freiwillig schlecht; d. h. aber nicht: mit seinem freien Willen erstrebt der Mensch immer nur das sittlich Gute, sondern er begehrt mit seinem eignen Willen immer nur das, was ihm eine Befriedigung seines Strebens, ein Wohl, verschafft. Daher ist der Zweck aller Handlungen das Gute und seinetwegen

muss man alles Andere thun (Gorg. p. 500.). Es ist somit der letzte Zweck aller Handlungen und darum an sich selbst genügend und keines Andern bedürftig. Wer es besitzt, bedarf nichts ausser ihm, sondern hat das Genügende am vollkommensten (Phileb. p. 60.), d. h. sein Streben ist völlig befriedigt.

Dasselbe Resultat ergiebt sich namentlich auch aus den Büchern vom Staate. Nachdem Sokrates dort dem Thrasymachus bewiesen hat, dass dessen Behauptung, die Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut, falsch sei, vielmehr der Gerechte glückselig, die Gerechtigkeit also nützlicher sei, als die Ungerechtigkeit (p. 354 A.), sind allerdings die Mitredenden Glauko und Adimantus mit diesem Resultat nicht zufrieden, sondern wollen bewiesen sehen, dass die Gerechtigkeit um ihrer selbst und nicht um ihrer Folgen willen gelobt werden müsse, einerlei ob sie Ehre, Reichthum und Lust oder das grösste Unglück in ihrem Gefolge habe, dass sie, auch wenn sie allen Göttern und Menschen verborgen sei, für die Seele, in welcher sie wohnt, das grösste Gut sei. Das klingt nun ganz vortrefflich, aber dennoch wird im letzten Grunde nur nach dem Nutzen der Gerechtigkeit gefragt; es wird nämlich ausdrücklich gesagt, dass die Gerechtigkeit um deswillen gelobt werden solle, was sie selbst an sich dem nütze (*ὀνίνησι*), der sie besitze (l. c. 367 D.). Der Werth derselben soll allerdings nicht in den äussern Gütern und Vortheilen, die mit ihr zufällig verbunden sind, aber dennoch in einem innern Nutzen für die Seele gefunden werden. Und nachdem denn der Begriff der Gerechtigkeit gefunden und ausgeführt ist, werden zuletzt dennoch wieder die äussern wohlthuenden Folgen derselben für das jetzige und künftige Leben herbeigezogen, um darzuthun, dass auf ihr die volle Glückseligkeit beruhe, und es bleibt dabei, dass das Schlechte das Verderbende und Vernichtende, das Gute aber das Erhaltende und Nützliche ist (Rep. 10, 609 E.). Ja es wird ausdrücklich gesagt, dass die Idee des Guten deshalb der höchste Gegenstand (*μέγιστον μάθημα*) sei, weil durch sie das Gerechte und das Uebrige nützlich und erspriesslich werde (l. c. 6, 505 A.).

Hiermit stimmt auch die platonische Eintheilung der Güter. Gut ist zunächst schon das, was zwar nicht an sich selbst vorgezogen wird, sondern nur, weil es zu etwas Anderem nützlich ist, wie die gymnastischen Uebungen, das Heilverfahren bei Krankheiten, Gelderwerb; sodann das, was wir um sein selbst willen erstreben und lieben, wie die unschädlichen Freuden, aus denen nichts Anderes als Freude folgt; endlich aber das, was wir sowohl um sein selbst

willen, als auch seines Erfolges wegen erstreben, wie das verständige Denken, das Sehen, Gesundsein. Diese letzte Klasse des Guten ist die schönste, und in sie wird auch die Gerechtigkeit, d. h. die volle Tugend gesetzt (l. c. 2, 358 B. sq.). Der Grundbegriff des Guten bleibt also immer der, dass darunter ein Wohl und das ein Wohl bewirkende verstanden wird; das Lob, welches in ihm liegt, stammt immer aus einem Begehren.

Den reinen Begriff des sittlich Guten, dessen Lob aus einem von allem Begehren unabhängigen Urtheile über das Wollen und Begehren stammt, kennt somit Plato noch nicht; aber obwohl die echt ethische Beurtheilung noch nicht in wissenschaftlicher Klarheit bei ihm hervortritt, so wirkt sie doch energisch in ihm, und er sucht seinen formalen Begriff des Guten, der ebensowohl mit nicht sittlichem, ja widersittlichem Inhalte erfüllt werden kann, mit echt sittlichen Gedanken auszustatten, indem er von dem Gedanken ausgeht, dass lediglich in dem sittlich löblichen und gerechten Leben das Mittel der Eudämonie liegt, oder dass, wie er sagt, das Wohlleben und das Schön- und Gerechtleben dasselbe ist (Krit. 48 B.). Dies zeigt sich zunächst, wenn auch noch sehr ungenügend in der Art, wie er im *Philebus* die Lust (ἡδονή) im Verhältniss zum Guten behandelt. Die gemeine Ansicht, nach welcher die Lust das Gute, d. h. das alleinige Gut ist, wird entschieden verworfen; die meisten Lustgefühle werden aus dem Gebiete des Guten ausgeschieden und nur die reinen, d. h. die sog. ästhetische Freude an schönen Farben, Gestalten und Tönen, und die, welche das Erkennen und die Tugend begleitet, zugelassen. Der Hauptbestandtheil des Guten dagegen liegt, nach sokratischer Weise, im verständigen Denken (φρόνησις). Die Tugend (Tüchtigkeit) des Denkens ist ohnehin etwas Göttlicheres als die andern Tugenden der Seele, die mit dem Leibe zusammenhängen (Rep. 7, 519 D.). Der Werth des Denkens aber wird nach dem Grade, wie es die Wahrheit, d. h. das Seiende, erkennt, abgeschätzt. Die Dialektik ist die höchste und reinste Wissenschaft. Das menschliche Gut besteht danach in der richtigen Verbindung der reinen Lust und der Einsicht. Richtig aber ist diese Verbindung, wenn die reine, geistige Lust den untersten Rang, die Kenntniss der für das Leben nöthigen Wissenschaft einen höheren, das Wissen vom Seienden endlich den höchsten einnimmt. Diese drei Bestandtheile müssen dann noch symmetrisch und schön nach dem richtigen Maasse verbunden sein, damit das Ganze Bestand habe. — Der letzte Grund dieser Bestimmungen aber liegt zum

grossen Theile in den theoretischen Ansichten Plato's vom Sein und Werden, Wissen und Meinen. Die Lüste des Leibes werden deshalb ausgeschieden, weil sie zum Werdenden gehören und mit ihm entstehen und vergehen; nur die werden beibehalten, welche der Wahrheit, d. h. der bleibenden Erkenntniss des Seienden folgen. In diesem Sinne sagt er auch: Wenn die Erfüllung mit dem, was der Natur (*φύσις*) dienlich ist, schon angenehm ist, so wird die Erfüllung mit dem Seienden vielmehr wirklich und wahrhaft durch wahrhafte Lust Freude bewirken (Rep. 9, 585 D.). Ebenso wird die Erkenntniss des Werdenden oder dessen, was zu dem vorhandenen Leben gehört, wenn auch nicht gänzlich verworfen, doch der Erkenntniss des Seienden nachgestellt, denn jene ist ein blosses Meinen, diese ein Wissen. Die Erkenntniss des Seienden ist also der Hauptbestandtheil der Eudämonie. (Man wird später sehen, wie dieser Gedanke bei Aristoteles nachwirkt. Auch der Begriff des Maasses, welcher hier als Bedingung der unzerstörbaren Dauer der Eudämonie auftritt, scheint der aristotelischen Bestimmung der Tugend als der rechten Mitte zum Grunde zu liegen, wie denn auch dieser Begriff schon bei Plato gelegentlich vorkommt [Rep. 10, 619 A.].) Dass endlich die Lust den untersten Rang in dem Complex, aus welchem das Gute besteht, einnimmt, scheint der Theorie nach darin zu liegen, dass sie nur eine Folge der Erkenntniss, diese also das eigentlich Principielle in der Eudämonie ist.

Offenbar führt Plato hier nur die sokratische Ansicht weiter aus: Das Leben nach der blossen Lust ist schlecht, hat keinen Werth, viel besser ist das Leben nach verständiger Einsicht. Ueber diese sokratische Weise, das Wissen im Gegensatz gegen die Lust als das eigentlich Werthvolle aufzustellen, geht aber Plato in seiner Darstellung der Gerechtigkeit oder in seiner Tugendlehre hinaus, wie sie sich in seinen Büchern über den Staat findet.

§ 49.

Zwar der formale, aus dem allgemeinen Sprachgebrauche aufgenommene Begriff der Tugend enthält noch keine Beschränkung auf das Sittliche, denn er drückt überhaupt die einem Dinge eigenthümliche Tüchtigkeit aus, das ihm seiner Natur nach zukommende Werk wohl und richtig zu vollbringen. Es wird so gut von einer Tugend des Auges und des Ohres wie der Seele gesprochen. Ja anfangs wird eben von der Tugend der Seele gesagt, weil das Werk der Seele das Leben sei, so sei das Werk der tugendhaften Seele

das Wohlleben, der Wohllebende aber sei der Glückselige (Rep. 1, 353 B sq.). Im Fortgange der Untersuchung tritt indessen wirklich ethischer Gehalt zu Tage.

Um zu erkennen, worin die Gerechtigkeit bestehe, wendet sich Plato zunächst zur Betrachtung des Staates, in welchem ihr Wesen gleichsam mit grösseren und leichter zu erkennenden Buchstaben geschrieben sei. Er findet, dass der Staat nur dann gut und richtig eingerichtet ist, wenn jeder in ihm das Seine thut, d. h. was er nach seiner eigenthümlichen Natur am besten verrichten kann. Daher besteht die Gerechtigkeit eben darin, dass jeder das Seine thut. Um sodann zu bestimmen, was eben das Eigenthümliche der Naturen ist, von denen jede das Ihrige thun soll, wendet sich Plato an seine Theorie von der Seele. Der beste Theil derselben ist das Vernünftige; das Muthige, der Beistand des Vernünftigen, der geringere; der schlechteste ist das Begehrende. Diesen drei Seelentheilen entsprechen im Staate die Herrscher, die Krieger und diejenigen, welche für die leiblichen Bedürfnisse sorgen. Sollen aber in der einzelnen Seele, wie im Staate, diese drei Theile so beschaffen sein und sich so gegen einander verhalten, dass sie die Glückseligkeit des einzelnen Menschen, wie des Staates, als das ihnen zukommende Werk gut und richtig vollbringen, so müssen im Einzelnen, wie in der ganzen Gemeinschaft vier Haupttugenden (die später sog. Kardinaltugenden) vorhanden sein.

Dem höchsten Seelentheile, dem Vernünftigen, muss die Weisheit zukommen. Sie eignet im wohl eingerichteten Staate den Herrschern, und ist nicht die Wissenschaft der einzelnen Künste und Thätigkeiten, sondern die der Art und Weise, wie der Staat mit sich selbst und andern Staaten am besten Gemeinschaft pflegt. (Bei dem einzelnen Menschen wird danach die Weisheit darin bestehen, dass er weiss, wie er sein eignes inneres Leben und sein Verhältniss zu Andern zu ordnen habe.) Demzufolge spricht Plato das von Unkundigen aus Missverständniss viel belachte, aber seinem Sinne nach inhaltsschwere Wort, dass die Uebel im Staate, wie im ganzen Menschengeschlechte nicht eher aufhören werden, als bis die Philosophen Herrscher im Staate sind, d. h. bis im Staate die wahre Intelligenz mit der Macht verbunden ist (Rep. 5, 473 D.).

Der zweite Seelentheil (*θύμος*) muss die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) besitzen, d. h. die Kraft, die rechte Meinung von dem, was in jeder Lebenslage, in Trauer, Freude, Begierde zu fürchten und nicht zu fürchten ist, in sich zu bewahren. Die rechte Meinung hierüber

wird durch die von der Weisheit geleitete, körperliche und geistige Erziehung (Gymnastik und Musik) erworben und muss wie eine echte Farbe unauslöschlich eingeprägt werden. Sie steht im Gegensatz zu der sklavischen und thierischen Tapferkeit, bei welcher das Wilde nicht durch Erziehung gesänftigt ist.

Die dritte Tugend, *σωφροσύνη*, Besonnenheit, Selbstbeherrschung, kommt keinem Seelentheile besonders zu, sondern besteht in einer Eintracht und Symphonie des Besseren und Schlechteren, so dass jedes seiner Natur nach entweder herrscht oder gehorcht. Sie schliesst die Herrschaft der mannigfaltigen Begierden, Lüste und Unlüste aus, wie sie sich bei Weibern, Sklaven und den gewöhnlichen und schlechten Freien zeigen, und lässt nur die einfachen und mässigen zu, die mit Verstand und richtiger Meinung durch vernünftige Ueberlegung geleitet werden.

Die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, besteht darin, dass in der Gemeinschaft des Staats, wie in der einzelnen Seele jeder Theil nur das Seine thut; dass also die Weisheit und ihre Repräsentanten, die Herrscher, regieren, der Muth und die ihm entsprechenden Krieger dem herrschenden Theile helfen, und der begehrende Theil der Seele und die ihm entsprechenden Personen, welche für die niederen Lebensbedürfnisse sorgen, dem Herrschenden in Eintracht gehorchen, keines aber in Vielgeschäftigkeit in das übergreift, was des andern ist. Denn so wie dies geschieht, wird die einzelne Seele, wie der ganze Staat schlecht. Daher können die andern Tugenden, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit nur durch jene allumfassende Tugend der Gerechtigkeit Kraft erhalten, zu entstehen und bewahrt zu bleiben.

In der Seele wird also dann Gerechtigkeit vorhanden sein, wenn die Weisheit, d. h. die Wissenschaft von dem, was jedem Seelentheile und dem gemeinsamen Ganzen am nützlichsten ist, die Herrschaft und Vorsehung über die ganze Seele ausübt, der Muth aber gehorcht und der Weisheit hilft und beide das Begehrliche davor hüten, dass es nicht stark und voll von Begierden werde, damit es nicht auch das Seinige thue; wenn also gemäss der *σωφροσύνη* das Herrschende und die beiden Beherrschten in Freundschaft und Eintracht sind und diese beiden darin übereinstimmen, dass das Vernünftige herrschen muss. Diese ganze und eine Tugend ist nun eine Gesundheit und Schönheit und ein Wohlverhalten der Seele; die Schlechtigkeit aber eine Krankheit, Hässlichkeit und Schwäche.

In diesen vier Tugenden besteht also die Güte der Seele wie des Staats (cf. das ganze 4. Buch der Rep.). Diese Beschreibung der vier Tugenden lässt zwei der Elementarideen des sittlich Guten rein und deutlich hervorleuchten: Die Uebereinstimmung des Wollens mit der sittlichen Einsicht und die Grösse oder Stärke des Wollens. Die übrigen Elementarideen des Sittlichen: Wohlwollen, Recht und Vergeltung dagegen sind hier noch nicht zu finden. Indessen sucht Plato seine Idee der Gerechtigkeit mit der besondern Idee des Rechts, in welcher die der Vergeltung (wie gewöhnlich) mit gemeint ist, durch die Bemerkung in Verbindung zu setzen, dass die Richter eben deshalb Recht sprechen, damit jeder weder fremdes Gut habe, noch des seinigen beraubt sei, und dass man bei einer solchen Seelenverfassung, wie die der Gerechtigkeit, unmöglich Veruntreuung, Tempelraub, Diebstahl, Verrath, Meineid, Vertragsbruch begehen könne. Die Idee des Wohlwollens aber wird sich an einem andern Orte zeigen. — Im Vergleich mit Sokrates, welcher in der Tugend nur ein Wissen von dem wahrhaft Nützlichen sah, tritt hier der bedeutende Fortschritt hervor, dass sie vielmehr in der rechten Verfassung und Zusammenstimmung der erkennenden und wollenden Seelenthätigkeit gefunden, und eben diese Harmonie als das Lob der Seele und des Staates aufgefasst wird. Jedoch ist dabei nicht zu vergessen, dass die Tugend immer im zweiten Range der ethischen Begriffe stehen bleibt, sie ist die Tüchtigkeit, also das Mittel zum Zwecke der Eudämonie.

Die Gerechtigkeit, in welcher alle andern Tugenden mit gesetzt sind, ist aber noch nicht das Höchste, zu dem sich Plato erhebt. Für seine Herrscher im Staate namentlich fordert er noch eine höhere Erkenntniss und zwar die der Idee des Guten. Von derselben weiss nun Plato zwar noch keine einheitliche Definition aufzustellen, sondern sie nur durch verschiedene Merkmale zu charakterisiren. Das Gute ist das Massvolle, Symmetrische, Schöne, Wahre, Selbstgenügende, Nützliche, Wohlthuende; alle diese Bestimmungen kommen bei ihm vor. In der schon angeführten Stelle der Republik tritt namentlich das Wohlthuende hervor, indem die Idee des Guten den übrigen Ideen das Sein, die Wesenheit und die Erkennbarkeit und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen mittheilen soll. Sie ist, da sie zugleich an Würde und Kraft alles Andere überragt, dasjenige, welches selbst für sich nichts bedarf, dessen Folgen aber für Anderes nur nützlich und wohlthuend sind. Wenn Plato nun diesen Begriff von dem als persönlich gedachten

Gotte aussagt, der als selbst gut nur die Ursache des Guten und nicht des Schlechten sei, und der deshalb die möglich beste Welt geschaffen habe, weil er gut ist und ihm kein Neid beiwohnt, so geht hier offenbar der Begriff des Guten in den der Güte, d. h. des Wohlwollens über, wenn er auch noch nicht wissenschaftlich bestimmt wird. Wenn man nun annehmen dürfte, dass diese reine Güte Gottes dem Plato vor Augen gestanden hätte, wenn er die Mahnung giebt, dem Gotte ähnlich zu werden (Rep. 10, 613 A), so würde ihm schon der erste Anfang dessen zugeschrieben werden müssen, was im Christenthume in vollendeter Reinheit auftritt. Aber es bleibt auffallend, dass er an dem bekannteren Orte, wo er von dieser Verähnlichung mit Gott nach Möglichkeit redet (Theaet. p. 176 A), dieselbe nur dahin erklärt, dass sie darin bestehe, gerecht und heilig mit Einsicht zu werden; hierin ist aber das reine Wohlwollen nicht mit einbegriffen. Es ist ein alter Irrthum, der schon bei Diog. L. 3, 78 vorkommt, diese Verähnlichung mit Gott als das platonische Moralprincip aufzustellen. Plato findet seine sittlichen Ideen völlig unabhängig von aller Theologie; diese ist vielmehr in seinem Systeme von der Ethik abhängig, wie er dies auch in dem Satze, dass nicht deshalb etwas heilig ist, weil es von den Göttern geliebt wird, sondern deshalb von den Göttern geliebt wird, weil es heilig ist, deutlich ausspricht (Eutyph. 10 A sq.).

Dagegen macht sich dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach, diese Idee des Wohlwollens in dem sittlichen Principe seines Staates geltend, welches er in den schönen Worten ausspricht: Sein Staat sei nicht dazu gegründet, dass Eine Klasse der Bürger vor Allen glückselig sei, sondern damit der ganze Staat es werde (Rep. 4, 420 B, 7, 520 A). Mit diesem Principe aber und mit der Erkenntniss der neidlosen Güte Gottes durchbricht Plato die Schranke des Eudämonismus, welcher, so veredelt er auch sein mag, consequenter Weise im Egoismus stecken bleibt. Auch seine freilich sehr verkehrten Einrichtungen der jedoch an gewisse Ordnungen gebundenen Weibergemeinschaft, der Aufhebung der Familie und des Privateigenthums und der bloss gemeinsamen Kindererziehung gehen von der Absicht aus, allen Egoismus unter seinen Staatsbürgern zu verbannen. Indessen fehlt viel daran, dass diese Idee des Wohlwollens der staatlichen Gemeinschaft bei Plato als das vollständig durchgeführte Princip zum Grunde läge, von dem aus das Ideal der menschlichen Gemeinschaft in seinem eigenthümlichen Bereiche construirt würde. Die wahren Bürger des Staates sind nur die

Herrscher und die Krieger, der dritte Stand, Bauern, Handwerker sind keine Vollbürger, sie haben auch nicht an der Erziehung jener Theil, die Sklaverei bleibt bestehen u. s. f.

§ 50.

Aus der Staatslehre Plato's, von der schon manches hat angeführt werden müssen, ist noch das Folgende besonders herauszuheben. Er fordert, wie schon angedeutet ist, dass auch der Staat und nicht bloss der einzelne Mensch ein Abbild der Gerechtigkeit, d. h. aber nicht der einzelnen Idee des Rechts, sondern der gesammten Tugend sei, und stellt mit dieser Forderung seine Staatslehre hoch über diejenigen neuern, welche ihren Ruhm in der Trennung des Naturrechts von der Moral gefunden haben. Aber obwohl er ein wirklich sittliches Ideal des Staats aufstellt, lässt er sich doch nicht verleiten, dieses Ideal als die reale Ursache des Staats aufzufassen und ihn etwa aus einem sittlichen Triebe abzuleiten, und noch weniger fingirt er einen Urvertrag, durch welchen die Menschen aus dem Naturstande in den bürgerlichen Stand übergetreten wären, sondern er betrachtet den Staat mit Recht zunächst als ein Erzeugniss der Naturnothwendigkeit. Das gegenseitige Bedürfniss führt und hält die Menschen zusammen (Rep. 2, 369 B sq.). Die Tugend der Gerechtigkeit tritt erst da auf, wo es sich um das Wohlsein und den Bestand der natürlich entstandenen Gemeinschaft handelt. Auch die drei Klassen der Staatsbürger, Herrscher, Krieger, und der dritte Stand werden empirisch aus den Bedürfnissen der Gesellschaft abgeleitet und durch die empirische Bemerkung aus einander gehalten, dass nicht jeder zu Allem von Natur geschickt und tüchtig sei. Besondern Werth legt nun Plato auf die Erziehung, durch welche die natürliche Begabung veredelt werden muss. Die beiden obern Stände, Herrscher und Krieger, sollen durch Gymnastik und Musik auf das Sorgfältigste erzogen, und namentlich in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und zu höchst in der Philosophie oder Dialektik unterwiesen werden. Die Krieger sollen durch die Gymnastik stark, männlich und tapfer gegen die Feinde, durch die Musik aber milde und sanft gegen die Mitbürger werden. Am sorgfältigsten aber müssen die Herrscher, welche aus den Kriegern in deren höherem Alter zu nehmen sind, vorgebildet sein, und zwar vorzüglich dahin, dass sie nicht aus Ehrgeiz oder sonst einer Begierde zu herrschen wünschen, sondern für sich nur ungern von der contemplativen Beschäftigung mit der Philosophie sich zu den

Staatsgeschäften wenden und daraus keine Befriedigung ihrer Begierden für sich erwarten, mit andern Worten also, das Herrschen nur als einen sittlich nothwendigen, dem Staate geleisteten Dienst ansehen (Rep. 7, 521 D). Es kommt überhaupt Alles darauf an, dass ein völlig unbeschränkter Gemeingeist sich bildet (l. c. 7, 519 D); denn dieser ist die Grundlage dessen, dass jeder in seinen Schranken bleibt, das Seinige thut und nicht durch seine egoistischen Begierden Empörung und Absonderung bewirkt. Und nur dieser Gemeingeist, nicht das Streben nach Befriedigung der Privatinteressen, ist die wahre Triebfeder, die gemeinsamen Gesetze zu halten (Krit. 50 A sq.).

Aber auch dem am besten eingerichteten Staate kann kein ewiger Bestand verbürgt werden; denn Alles, was geworden ist, unterliegt der Vergänglichkeit. Die Grundbedingung für den Bestand des Staats liegt darin, dass für die beiden oberen Stände immer geeignete Naturen vorhanden sind, die mit der erforderlichen natürlichen, körperlichen und geistigen Tüchtigkeit ausgerüstet sind. Denn wie ein schwacher Körper nicht für den Kriegerstand geeignet ist, so kann auch ein stumpfer und gedächtnisschwacher Geist nicht zur Philosophie erzogen werden. Edle Naturen aber können nur von eben solchen erzeugt werden. Daher müssen die Herrschenden mit besonderer Weisheit die Geschlechtsgemeinschaften leiten. Wird darin etwas versehen, so ist es unausbleiblich, dass die Natur der Bürger und mit ihnen der Staat allmälig degenerirt. Diese Entartung des besten Staats, des Königthums oder der Aristokratie, stellt Plato in vier abwärts führenden Stufen dar. Die erste ist die Timokratie, in welcher der Kriegerstand ohne Einsicht herrscht. Aus dieser entsteht die Oligarchie, in welcher die Reichen herrschen; auf diese folgt die Demokratie, in welcher gesetzlose Freiheit und Gleichheit das Regiment führt, und diese geht endlich in die Tyrannis über, in der die brutale Gewalt eines Einzigen in dem durch die Demokratie zerrütteten Staate die Oberhand hat. Das Entstehen dieser Ausartungen aus einander schildert Plato, indem er zugleich den jeder Ausartung entsprechenden Charakter der einzelnen Person beschreibt, mit tiefer psychologischer Einsicht und in lebendigster Darstellung. Er will damit seinen Hauptsatz bewahrheiten, dass es zum Heile der Staaten über Alles auf die wahrhaft sittliche Bildung der Einzelnen ankommt. Denn die Verfassungen, sagt er, entspringen nicht aus Bäumen noch aus Felsen, sondern aus den Sitten in den Staaten; wohin diese sich richten, dahin

ziehen sie auch alles Andere nach sich (Rep. 8, 544 D). Er zeigt hierin im Anfang der Wissenschaft der Politik eine ungleich tiefere Einsicht, als jene in neuern Zeiten durch die Philosophie ausgebildete, welche wähnte, durch einen mechanisch wirkenden Staatsmechanismus ohne den guten Willen der Bürger den ruhigen Bestand der Staaten sichern zu können (Fichte, Schelling) — eine Afterweisheit, über welche man sich allmälig wieder zu erheben beginnt. —

§ 51.

In der platonischen Philosophie sind viele Wahrheitskeime enthalten, die, wenn sie von seinen Nachfolgern gepflegt und von den ihnen beigemischten starken Irrthümern gereinigt wären, der Geschichte der Philosophie einen langen Umweg erspart haben würden. Hierzu gehört vor Allem die scharfe Trennung zwischen Wissen und Meinen, Sein und Werden. Nichts kann als gewusst angesehen werden, das nicht in klaren und deutlichen, von Widersprüchen freien Begriffen erfasst ist; Alles dagegen, dessen Begriff nicht von dem Widerspruch, dass es dasselbe ist und auch nicht ist, befreit ist oder befreit werden kann, gehört in das Gebiet der blossen Meinung. Das wahrhaft Seiende darf nicht als ein Werden, oder als ein Veränderliches gedacht werden, es ist bleibend, was es ist, ist in sich selbst eins und hat nicht sein eignes Gegentheil an sich, und ist daher ursprünglich weder thätig noch leidend; es ist Vieles, was also als wahrhaft seiend gesetzt werden muss.

Die Irrthümer, welche diesen Wahrheiten beigemischt waren, hatten vor Allem in dem aus dem gemeinen Denken mit herübergenommenen Vorurtheile ihren Grund, dass das Denken ein Abbilden der Gegenstände ist, das Wissen ein Bild der seienden, das Meinen ein Bild der werdenden Gegenstände. Daher musste Plato glauben, dass der Widerspruch, welcher in unsern anfänglichen Begriffen vom Werdenden sich findet, in der objectiven Natur der veränderlichen Dinge liege und also nicht gelöst werden könne. Deshalb musste er das Seiende vom Werdenden vollständig trennen und konnte den Gedanken nicht fassen, dass im Seienden unbeschadet der Unveränderlichkeit seiner Qualität, ein Geschehen oder veränderliche Zustände möglich seien. Er ist vielmehr der Ansicht, dass wir vom Werdenden, d. h. von dem, was niemals sich auf dieselbe Weise verhält, also keine Festigkeit in sich hat, niemals

etwas Festes wissen können, oder dass es davon kein Wissen giebt (Phil. 59, 6.).

Aus demselben Grunde aber glaubte er andererseits, dass das wahre Was, die absolute Qualität des wahrhaft Seienden erkennbar sei. Er suchte daher dieses Was in Begriffen, die unveränderlich das sind, was sie sind, und in denen keine Vermischung mit ihrem eigenen Gegentheile liegt, die also ebenso als absolut gedacht werden können, wie das Seiende selbst absolut ist. Diese glaubte er in den aus ihren Complexionen losgelösten und isolirten Begriffen zu finden, weil sie dann in ihrer Reinheit nicht mit ihrem Gegentheile als ein und dasselbe gedacht werden. Von hier aus hätte er sich allerdings der Wahrheit nähern können, wenn er sich nicht durch Unvorsichtigkeit verirrt hätte. Denn hätte er die Begriffe der gegebenen Dinge bis auf ihre letzten Elemente analysirt, um alles darin Enthaltene rein, ohne Vermischung mit Anderem, zu denken, so wäre er zuletzt auf zwei Arten von Begriffen gekommen: auf die Begriffe einfacher Empfindungen und auf Verhältnissbegriffe. Da diese letzteren nur Beziehungen zwischen dem Seienden ausdrücken, so hätte er sie unmöglich als das Seiende selbst denken können. Dass jene aber nicht die objective Qualität des Seienden, sondern nur subjective Zustände ausdrücken, hätte er schon von Demokrit und Protagoras lernen können. Die bis zum Ende fortgesetzte Analyse der gegebenen Begriffe hätte ihm also zeigen müssen, dass in unserm ganzen Gedankenkreise gar nichts Absolutes zu finden ist, welches als Abbild eines absolut Seienden gesetzt werden kann. Anstatt aber die richtig begonnene Analyse der Begriffe von den gegebenen Dingen zu Ende zu führen, begnügte Plato sich damit, sie nur bis dahin fortzusetzen, dass jedem Begriffe nicht mehr sein eigenes Gegentheil anhing. Weiter führte ihn sein Gegensatz gegen Heraklit nicht. In diesen, von dem ihnen im Sinnlichen beigemischten Widerspruche befreiten Begriffen glaubte er schon adäquate Ausdrücke für die Qualität des wahrhaft Seienden erfasst zu haben. Ferner aber liess er sich durch den zufälligen Umstand verleiten, dass die aus ihren Complexionen losgelösten Begriffe sich als allgemeine ergaben, d. h. dass er sie in vielen gegebenen Dingen und Verhältnissen fand. Diesen für den Inhalt und für die Geltung eines Begriffes ganz zufälligen Umstand sah er für etwas Wesentliches an, und setzte nun jeden Allgemeinbegriff als Qualität eines wahrhaft Seienden.

Daher werden ihm alle Allgemeinbegriffe, mögen sie sein, welche sie wollen, zu Ideen, zum Ausdruck des Seienden.

In der Psychologie fängt Plato an, das dem wissenschaftlichen Denken vorausgesetzte Princip, den *νοῦς*, vom Materiellen zu trennen, während die Principien des Begehrens und des *ϑύμος* noch materiell bleiben. Er setzt damit die von Anaxagoras zuerst begonnene Erhebung über den Materialismus fort. Aber er konnte dieselbe nicht vollenden, weil sie auf einem falschen Grunde beruhte. Seine psychologische Ansicht nämlich folgt durch einen falschen Schluss aus seiner Trennung des Seins vom Werden und des Wissens von der Meinung. Das was das Seiende erkennt, scheint selbst unveränderlich sein zu müssen, denn wäre es veränderlich, so würde sein Denken nicht seinem Gegenstande entsprechen. Der *νοῦς* muss daher unveränderlich, unsterblich sein, seine Erkenntniss kann aus dem Werdenden nicht stammen, er muss sie schon haben, ehe er mit dem Leibe zusammenkommt. Aus diesem Grunde kann er also kein materielles Princip sein.

In der Ethik endlich beginnt Plato zwar nicht in dem allgemeinen Standpunkte, jedoch in der Ausführung derselben den Eudämonismus zu durchbrechen. Er überwindet den Standpunkt des Sokrates, der im Gegensatz gegen das Leben nach der blossen Begierde eigentlich nur das verständig besonnene Handeln als das Vortreffliche aufzustellen gewusst hatte. Er findet den Werth des Seelenlebens in der Harmonie der Einsicht und des Wollens und der energischen Kraft dieses Willens, und geht über den Eudämonismus, wenn auch noch nicht in exact bestimmten Begriffen und deutlichem Bewusstsein, durch die von ihm erschaute Idee des Wohlwollens hinaus. Dies zeigt sich nicht bloss in seiner Fassung des Gottesbegriffes, sondern auch in seiner Staatslehre. Denn er sieht in seinem Staate nicht ein blosses Mittel, damit der Einzelne sicher und ruhig sein Leben geniessen könne, sondern er unterwirft die staatliche Gemeinschaft ebenso gut dem Tugendideal, wie den einzelnen Menschen. Aber weil diese Vorzüge seiner Ethik nicht wissenschaftlich gesichert waren, sondern die wissenschaftliche Form dieser aus dem Eudämonismus stammte, so haben sie keine nachhaltige, reformatorische Wirkung auf die wissenschaftliche Ethik ausgeübt.

Den idealen, im Theoretischen wie im Praktischen auf das Höchste gerichteten Geist Plato's hat keiner seiner griechischen Nachfolger wieder erreicht. Die Vorzüge, welche sein grosser

Schüler Aristoteles vor ihm voraus hat, liegen auf einem andern Gebiete, auf dem der nüchternen logischen Arbeit. —

Plato ist der Gründer der sogen. alten Akademie. Die zu derselben gehörenden namhaftesten Philosophen sind: Speusippus, der Schwestersohn und Nachfolger Plato's, c. 345, Xenokrates aus Chalcedon c. 329, Polemo aus Athen, Krantor aus Soli, und Krates bis 270 v. Chr. — Nach den wenigen überlieferten Nachrichten scheint keiner von ihnen den speculativen und sittlich idealen Geist Plato's ererbt, und die Fortbildung des Platonismus wesentlich gefördert zu haben.

§ 52.

4. Aristoteles,

geb. 384 zu Stagira, Schüler des Plato seit 367. Erzieher Alexanders des Grossen 343: lehrte im Lyceum zu Athen; durch Verfolgung vertrieben, wandert er nach Chalcis aus, wo er 322 starb. Schriften: 1) logische: Kategorien, über die Interpretation: erste und zweite Analytik, über die Trugschlüsse der Sophisten; Topik; 2) metaphysische: die später sogen. Metaphysik in 13 Büchern; 3) naturwissenschaftliche: 8 Bücher über die Physik, über den Himmel, 5 Bücher über Entstehen und Vergehen, 3 Bücher über die Seele u. s. w.; 4) praktische: die Nicomachische Ethik in 10 Büchern, Politik in 8 Büchern, Poetik, Rhetorik. Die Eudemische und die grosse Ethik sind unecht.

Nachdem Sokrates und Plato begonnen hatten über die Methode des Erkennens allgemeine Betrachtungen anzustellen und das Verfahren der Induction, Definition und Eintheilung von ihnen gefunden war, setzte Aristoteles diese logische Arbeit mit ungleich bedeutenderem Erfolge fort. Nicht allein suchte er den verworrenen Reichthum an Gedanken, welchem seine Vorgänger den Eintritt in die philosophische Betrachtung geöffnet hatten, mit grossem Scharfsinn durch logische Ordnung desselben und genauere Begriffsbestimmungen zu beherrschen, sondern er entdeckte auch die Lehre von den Urtheilen und vom Syllogismus, und wurde so der Erste, welcher der Logik eine wissenschaftliche Gestalt gegeben hat.

In dieser logischen Arbeit besteht sein Hauptverdienst um die Philosophie. Jedoch hat er durch die Ueberschätzung der Logik, d. h. durch die Meinung, dass man durch bloss logisch richtige Trennung und Verbindung der Begriffe eine objectiv gültige Erkenntniss gewinnen könne, der wahren Speculation für lange Zeiten das grösste Hinderniss in den Weg gelegt. Seine Bestrebungen

und Verdienste um die empirischen Naturwissenschaften, so wie um die Rhetorik und Poetik können hier nicht in Betracht kommen. —

Das Streben nach klarer und deutlicher Auseinandersetzung der Begriffe trägt bei ihm als seine erste Frucht die Unterscheidung der Philosophie von den andern Wissenschaften und die Eintheilung derselben in bestimmte Disciplinen.

Alle andern Wissenschaften dienen nach ihm irgend einem Nutzen; die Philosophie ist die allein freie Wissenschaft: denn man philosophirt nur, um der Unwissenheit zu entfliehen; sie hat also keinen andern Zweck, als nur das Wissen selbst. Da man aber nur dann etwas weiss, wenn man Grund und Ursache davon erkennt und einsieht, dass es sich nicht anders verhalten kann, so ist die Philosophie diejenige Wissenschaft, welche eine unmöglich sich anders verhaltende Erkenntniss der ersten Gründe und Ursachen besitzt und aus diesen das Uebrige erkennt (Met. 1, 2, Anal. post. 1, 2.).

Um sodann zu einer Eintheilung der Philosophie zu gelangen, unterscheidet Aristoteles zunächst zwischen dem Erkennen und dem Thun, d. h. dem Wissen von dem, was ist und geschieht und dem, wie etwas gemacht werden muss; also zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Die theoretische zerfällt ihm weiter in drei Disciplinen nach dem Unterschiede der unbeweglichen und beweglichen, d. h. veränderlichen und unveränderlichen und der materiellen und immateriellen Dinge. Die erste Philosophie oder Theologie (später Metaphysik genannt) behandelt das für sich ohne Materie bestehende Unveränderliche und Ewige; die zweite Philosophie oder Physik aber die beweglichen und mit Materie verbundenen Dinge und daher auch die Seele, soweit sie an Materie gebunden ist; die Mathematik endlich dasjenige Unbewegte, was nicht für sich, sondern in der Materie besteht. Die praktische Philosophie zerfällt nach dem Unterschiede des Handelns oder Hervorbringens in zwei Klassen, je nachdem der Zweck die Thätigkeit im Handeln selbst oder in einem hervorzubringenden Werke trägt. Die erste Klasse enthält die Ethik und Politik, die andere die übrigen Künste (Met. 6, 1; 7, 11; Eth. Nic. 1, 1.).

Aristoteles selbst rechnet ausser diesen Disciplinen auch noch die Logik oder, wie er sagt, die Analytik zur Philosophie als einen besondern Theil. Denn da der Philosoph über alle Dinge Untersuchungen anzustellen hat, so muss er auch die Principien des Syllogismus untersuchen (Met. 3, 3.). Die späteren Peripatetiker

dagegen nennen die Logik nicht einen Theil, sondern das Organon der Philosophie.

Hinsichtlich der Strenge des Wissens sind diese Disciplinen aber nicht von gleichem Range. Die theoretischen Wissenschaften sind vorzüglicher als die andern und die erste Philosophie oder Theologie ist die vorzüglichste von allen (Met. 6, 1.). Sie behandelt nämlich nicht allein den vorzüglichsten Gegenstand, das erste Seiende, welches auch zugleich das Beste ist, oder den Gott, sondern ist auch hinsichtlich der Erkenntniss die genaueste, weil sie es mit dem Unveränderlichen und Immateriellen zu thun hat; die Physik und Ethik dagegen behandeln das, was sich auch anders verhalten kann, das Veränderliche und daher nicht genau und fest bestimmt ist; sie beziehen sich nämlich auf das Materielle oder wenigstens mit der Materie Verbundene. Daher darf man in diesen Wissenschaften keine mathematische Genauigkeit suchen. Der Grund dieser Ansicht wird sich später ergeben. Hier mag nur bemerkt werden, dass Aristoteles mit seinem Lehrer Plato dafür hält, dass nur von dem unveränderlich Seienden ein wirkliches Wissen möglich sei, und dass er mit ihm es verkennt, dass das Veränderliche oder das Geschehene festen Regeln oder Gesetzen unterworfen ist, von denen es eine feste Erkenntniss geben kann, d. h. eine solche, deren Gegentheil unmöglich ist. Was gegenwärtig für den eigentlichen Gegenstand des Wissens gehalten wird, die Naturgesetze des körperlichen und geistigen Geschehens, verweist er in das Gebiet des blossen Meinens, und hält dasjenige für den Gegenstand eines strengen Wissens, was man gegenwärtig nur in das Gebiet des Glaubens setzt. Der Fehler, welchen er hierbei begeht, besteht aber darin, dass er den Begriff des objectiv Veränderlichen, oder dessen, was sich auch anders verhalten kann, mit dem Begriffe dessen verwechselt, von dem auch eine andere Ansicht möglich ist, oder von dem man nicht mit Bestimmtheit behaupten kann, dass es sich so oder anders verhält oder verhalten wird. —

A. Die Logik.

§ 53.

Die eigentliche formale Logik des Aristoteles, welche in den beiden Analytiken enthalten ist, bildet nur einen Theil seiner Erkenntnisstheorie überhaupt und muss daher im Zusammenhange mit dem Ganzen derselben aufgefasst werden.

Mit Plato huldigt er der natürlichen Ansicht des gemeinen Denkens, dass das Denken ein Abbilden der Dinge ist. Die richtig verbundenen oder getrennten Begriffe sind wahre Abbilder dessen, was ist und geschieht. Alle Töne der Sprache, sagt er, sind Zeichen von Affectionen (παθήματα) der Seele. Diese Affectionen, auf welche sich jene Zeichen ursprünglich beziehen, sind für Alle die nämlichen und ebenso sind die Sachen (πράγματα), von denen jene Affectionen die Abbilder sind, gleichfalls für Alle die nämlichen (de interpr. 1.). Sind also die Vorstellungen oder die Bilder der Sachen in der Seele in denselben Verbindungen oder Trennungen unter einander, wie die Sachen selbst, so ist das Denken richtig und wahr. Der Inhalt der Vorstellungen ist dann derselbe, welcher auch das objective Sein und Geschehen ausmacht, oder Denken und Sein sind dann identisch. Daher liegt für Aristoteles die Wahrheit oder Falschheit des Denkens nicht in den unverbundenen, sondern nur in den verbundenen Begriffen oder in den Urtheilen. Denn die unverbundenen Begriffe sind von selbst die Abbilder der Dinge; sie sind die ursprünglich fertigen und gültigen Elemente des Denkens und es kommt nur darauf an, dass sie in diesem gerade so verbunden oder getrennt werden, wie sie es in der Wirklichkeit sind. Dass in den Begriffen, welche in uns unwillkürlich im gemeinsamen Denken sich von den Dingen bilden, Fehler und Widersprüche stecken können, und dass daher die absichtliche Bearbeitung der Begriffe sich zunächst kritisch auf die unverbundenen Begriffe richten müsse, davon hat Aristoteles keine Ahnung. Er richtet seine Aufmerksamkeit nur auf die Urtheile, denn nur diese, nicht die unverbundenen Begriffe können nach ihm wahr oder falsch sein (categ. 4.). Das Wahre und Falsche, sagt er daher auch, ist nicht in den Dingen (Met. 6, 4.); ein Ausspruch, der allerdings an sich richtig ist, aber dann falsch wird, wenn man die Vorstellungen von den Dingen für diese selbst hält. —

Mit dieser Ansicht hängt nun auch sein naiver Realismus zusammen. Sind die unverbundenen Vorstellungen Abbilder der Sachen, so wird das Denken von dem objectiven Gegenstande bestimmt, nicht umgekehrt, wie später Kant annahm, dass die Gegenstände sich nach dem Denken und dessen ursprünglichen Formen richte. Daher sagt Aristoteles: „Nicht dadurch, dass wir die wahre Meinung haben, du seiest weiss, bist du weiss, sondern deshalb weil du weiss bist, reden wir wahr, indem wir dieses sagen (Met. 9, 10); und mit der sinnlichen Wahrnehmung wird nicht zugleich das sinnlich

Wahrnehmbare aufgehoben; denn wenn es kein lebendes Wesen giebt, so giebt es zwar keine sinnliche Wahrnehmung, aber die Gegenstände derselben bleiben doch als Körper und als warm, süss bitter und alles Andere, was ausserdem noch der sinnlichen Wahrnehmung unterliegt (Categ. 7.). Die Wahrnehmung ist also ein Abbilden der objectiven Qualitäten der Dinge. Diese sind die Originale, die es nichts angeht, ob ihre Copien da sind oder nicht. (Diese Ansicht, dass das Denken ein Rechnen mit an sich fertigen und das objective Wesen der Dinge richtig ausdrückenden Begriffen sei, bleibt in der dogmatischen Philosophie bis auf Kant im Wesentlichen unerschüttert.)

Der Aufbau der Erkenntnisstheorie auf dieser Grundlage geschieht nun bei Aristoteles in folgender Weise. Das Ziel der Erkenntniss ist das Wissen oder die Wissenschaft. Man weiss aber etwas, wenn man dessen Ursache erkannt hat und einsieht, dass sich dieses nicht anders verhalten kann (Anal. post. 1, 2.). Das Wissen beruht also darauf, dass sich das Gegentheil einer Annahme als unmöglich erweist, sie selbst also nothwendig ist.

Der Weg aber, der zum Wissen führt, nimmt seinen Anfang in der sinnlichen Wahrnehmung. Diese führt schon auf natürlich psychologischem Wege über sich hinaus. Denn wenigstens beim Menschen bleibt der Inhalt des sinnlich Wahrgenommenen (*αἴσθημα*) oder die Vorstellung im Gedächtniss, und indem oft eine Wiedererinnerung an ein und dasselbe geschieht, entsteht die Erfahrung, d. h. die Erkenntniss dessen, was in Vielen dasselbe ist, oder des Einen in Bezug auf das Viele, d. h. des Allgemeinen. Dieses Allgemeine, d. h. sowohl allgemeine Begriffe als auch allgemeine Sätze oder Wahrheiten, ist nun das Princip der Künste und Wissenschaften (ib. 2, 11, 19.).

Diesem natürlichen Wege entspricht auch der kunstgerechte. Man muss nämlich im Denken von dem für uns Früheren und Erkennbareren zu dem an sich Früheren und Erkennbareren aufsteigen. Jenes ist die sinnliche Wahrnehmung, dieses das von ihr Entferntere, d. h. das Allgemeine. Dieses aber, das Feste und die Principien, ist darum an sich erkennbarer als das Einzelne der sinnlichen Wahrnehmung, weil dasjenige Wissen, welches auf weniger Unterlagen beruht, genauer ist, als das, was aus Verwickeltem (Verworrenem) sich ableitet (Met. 1, 2.). Die Allgemeinbegriffe haben nämlich weniger Inhalt, als die concreten, deren Merkmale noch dazu in einander verworren zu sein scheinen.

Die wissenschaftliche Methode aber, nach welcher aus dem sinnlich Wahrgenommenen, dem Einzelnen, das Allgemeine gefunden wird, ist die Induction (ἐπαγωγή Top. 1, 12.). Man untersucht nämlich dabei, ob alle unter einen gewissen Allgemeinbegriff fallenden Einzelbegriffe Ein Merkmal gemeinschaftlich haben, ist dies der Fall, so gilt dies Merkmal auch von dem Allgemeinbegriff, und man hat damit eine allgemeine Wahrheit gewonnen. Aristoteles giebt dazu folgendes Beispiel: Pferde, Menschen und Maulesel haben wenig Galle, alle diese Wesen aber leben lange; also gilt der Satz: Alle wenig Galle habenden Thiere leben lange. Ein solcher Inductionsschluss aber hat nur dann volle Gewissheit, wenn der ganze Umfang jenes allgemeinen Begriffs dieses gemeinsame Merkmal hat; so lange man also nicht alle darunter fallenden Begriffe untersucht hat, ist seine Gültigkeit weniger gewiss (Anal. post. 2, 23.).

Die obersten allgemeinen durch solche Induction gefundenen Sätze sind nun die Principien der Wissenschaften, oder die Axiome, welche für den ganzen Bereich einer Wissenschaft gelten, oder das, woraus bewiesen wird. Der Gegenstand aber einer Wissenschaft, oder ihr Umfang, wird durch einen allgemeinen Begriff bestimmt, wie z. B. Zahl, Grösse (Anal. post. 1, 7, 32.). Für alle Wissenschaften aber ohne Ausnahme gilt als oberstes Princip der Satz des Widerspruchs, dass man nämlich von ein und demselben zugleich und in derselben Hinsicht nicht Entgegengesetztes aussagen kann. Dieser Satz ist die feste Grundlage alles Wissens; wer denselben läugnet, hebt im Grunde alles Verstehen und Sprechen auf. Er ist freilich unbeweisbar, aber unmittelbar evident, weil man ohne ihn gar keine Aussage machen kann (Met. 3, 3.).

Sind nun die allgemeinen Principien der Wissenschaften auf inductorischem Wege gefunden, so steigt man von der Erkenntniss dessen, was vom Allgemeinen gilt, durch den Syllogismus zu dem, was vom Einzelnen gilt, herab. Denn, sagt Aristoteles, Alles nehmen wir entweder durch Syllogismus oder durch Induction an. Während diese durch den Unterbegriff zeigt, dass der Oberbegriff dem Mittelbegriff zukommt, zeigt der syllogistische Schluss durch den Mittelbegriff, dass der Oberbegriff dem Unterbegriffe zukommt (Anal. post. 2, 22.).

Der Syllogismus, dessen Theorie Aristoteles in ausführlicher Weitläufigkeit darstellt, ist nun das eigentliche Werkzeug, wodurch ein wirkliches Wissen im oben angegebenen Sinne (angeblich) erlangt wird. Denn er ist „eine Rede, in welcher, wenn etwas gesetzt wird,

mit Nothwendigkeit ein Anderes, von jenem Verschiedenes daraus folgt, dass jenes ist.“ Vollkommen aber ist ein solcher Schluss dann, wenn er ausser dem Gesetzten nichts Anderes bedarf, um als nothwendig zu erscheinen (Anal. post. 1, 1.). Von den syllogistischen Figuren der formalen Logik kennt Aristoteles nur die drei ersten und hält von diesen nur die erste für einen vollkommenen Schluss. In dieser ersten Figur aber verhalten sich die drei Begriffe so, dass der letzte (der Unterbegriff) in dem ganzen mittleren und der mittlere in dem ganzen ersten (dem Oberbegriff) enthalten oder nicht enthalten ist.

Nicht jeder Syllogismus aber ist schon ein Beweis, vielmehr nur ein solcher ergiebt ein apodiktisches Wissen, der aus wahren und ersten und unmittelbaren (ἄμεσα) Sätzen schliesst. Auf solche unbeweisbare höchste Sätze aber muss zuletzt jedes Wissen hinauslaufen, weil das Beweisen nicht in's Unendliche gehen kann; denn der Denkende kann das Unendliche nicht durchgehen (Anal. post. 1. 14.). Es muss also etwas an sich Gewisses und Nothwendiges geben, das ohne Vermittlung durch einen Beweis gewiss ist, wie z. B. der Satz des Widerspruchs. Das Erfassen dieser unbeweisbaren obersten Principien ist aber das Geschäft des Verstandes (νοῦς), der hier also wie eine intellectuelle Anschauung auftritt. Zu diesen Principien der Beweise gehören auch die unbeweislichen Definitionen (ὅρος). Die Definition bezieht sich auf das, was etwas ist (τὸ τί ἐστιν) oder auf das Wesen (οὐσία) und giebt entweder nur an, was der Name bezeichnet (Nominaldefinition) oder offenbart, warum etwas so ist, also die Ursache, z. B. der Donner ist ein Geräusch des in den Wolken verlöschenden Feuers (Realdefinition). Jede derselben aber besteht aus der Gattung (γένος) und dem Artunterschiede (διάφορα) Anal. post. 2, 3, Top. 1, 8. —

Aristoteles fühlt selbst, dass er mit dieser Ansicht vom wissenschaftlichen Verfahren in eine Aporie hineingerathen ist. Einerseits ist nämlich nur das Seiende der Gegenstand des Wissens; denn nur das Seiende kann gewusst werden, nicht das Nichtseiende (Anal. post. 1, 1.). Das Seiende aber ist ihm, wie sich weiter unten zeigen wird, nur das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα) und nicht das Allgemeine. Andererseits aber sind die Principien der Beweise, also das eigentlich Gewusste, die allgemeinen Wahrheiten, von denen das Wissen um das Einzelne abhängig ist. Man kann, sagte er, nicht schliessen, dass dieses Dreieck zwei rechte Winkel enthalte, wenn nicht alle Dreiecke zwei rechte Winkel enthalten, noch dass dieser Mensch ein lebendiges

Wesen ist, wenn nicht alle Menschen es sind (Met. 13, 10.). Um diesen Widerspruch zu lösen, sagt er: die Wissenschaft geht freilich in einer Hinsicht auf das Allgemeine, in anderer aber nicht. Denn die Wissenschaft ist zwiefach, einmal dem Vermögen nach und dann der Wissenschaft nach. Das Vermögen aber, welches als Materie (ὕλη) allgemein und unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine; die Wirklichkeit aber ist ein bestimmtes Dieses. Das Gesicht sieht nebenbei die allgemeine Farbe, weil diese Farbe, welche es sieht, Farbe überhaupt ist, und das bestimmte A, welches der Grammatiker untersucht, ist das A überhaupt. Wären aber die Principien allgemeiner Natur, so müssten es auch die aus ihnen bestehenden Dinge sein; dann aber gäbe es kein Einzelnes und Selbstständiges (l. c.).

Der Sinn dieser etwas dunklen und unbeholfen ausgedrückten Sätze scheint dieser zu sein: Die allgemeinen Begrifie und Sätze, welche die Wissenschaft gewinnen muss, wenn sie eine allgemeingültige und nothwendige Erkenntniss erreichen will, sind so lange nur ein mögliches, noch nicht zur Wirklichkeit vollendetes Wissen, als sie in ihrer abstracten Allgemeinheit bleiben, und noch nicht auf das unter ihnen enthaltene Einzelne angewandt sind. Denn das Ziel des Wissens geht auf das Einzelne, d. h. das Seiende. So lange ich also dieses nicht vermittelst des Allgemeinen als nothwendig so oder so beschaffen erkannt habe, ist mein Wissen noch nicht vollendet, sondern ein bloss mögliches Wissen. Dazu kommt, dass das Allgemeine nicht wirklich etwas Anderes ist, als das Einzelne, denn es wäre thöricht zu meinen, das Einzelne bestände aus Allgemeinem. Vielmehr dieses bestimmte A ist nichts Anderes, als das allgemeine A, oder das A überhaupt. Denn seine Bestimmtheit besteht nur darin, dass es mit andern Merkmalen verflochten ist. Das A ist und bleibt dasselbe, mag es für sich abstract genommen werden oder mit andern Merkmalen zusammen einen concreten Begriff ausmachen. Hat man also das bestimmte A in seiner Qualität erkannt, so hat man auch das A überhaupt erkannt und umgekehrt. Es liegt hierin also die Erkenntniss ausgesprochen, dass die Allgemeinheit so wie die Besonderheit für einen Begriff zufällig sind und dadurch an seiner Qualität oder seinem Inhalte nichts geändert wird. Mit der Erkenntniss der allgemeinen, richtiger der reinen oder aus ihren Complexionen losgelösten Begriffe gewinnt man daher auch die Erkenntniss der Einzelbegriffe, da der Inhalt dieser aus einer Complexion jener Begriffe besteht; wobei freilich vorausgesetzt werden muss, dass man weiss, welche jener reinen Begriffe zu einer

bestimmten Complexion gehören. Dieses Wissen aber ist dann das Vollendende des blossen Wissens vom Allgemeinen. — Kürzer und leichter wäre Aristoteles zu seinem Zwecke gelangt, wenn er nachgewiesen hätte, dass allgemeine Begriffe und Sätze nur eine Abbreviatur des Denkens sind, indem dadurch mit einem Male über alle darunter enthaltenen besonderen Begriffe und Sätze entschieden wird. — Indessen bleibt für Aristoteles dennoch der formale Widerspruch zurück, dass es ein Wissen nur von dem Seienden, also dem Einzelnen geben soll und doch ein Wissen von dem Allgemeinen, welches nicht seiend ist, behauptet wird und behauptet werden muss. Dieser Widerspruch aber bleibt so lange unauflöslich, als man von dem Grundsatze ausgeht, dass das Wissen ein Abbilden des Seienden sei. —

Diese ganze logische Methode der Induction und des Syllogismus führt eben in der That nur zu einer empirischen Gewissheit, nicht zu einer begrifflichen Nothwendigkeit allgemeiner Wahrheiten. Denn die aus der Induction gefundenen allgemeinen Sätze sagen aus, dass es überall und in jedem Falle so ist, nicht aber, dass es nothwendig so und nicht anders ist. Man schliesst dabei nicht aus der Natur, d. h. dem Inhalte der Begriffe, sondern nur daraus, ob sie sich in der Erfahrung zusammenfinden oder nicht. Danach würde auch z. B. die Mathematik nur empirische Gewissheit haben; dass die Summe der drei Winkel im Dreieck = 2 R ist, würde nicht aus der Natur des Dreiecks geschlossen werden, sondern nur daraus, dass es sich empirisch in jedem Dreieck bis jetzt so gefunden hat, wobei die Möglichkeit offen bliebe, dass in Zukunft einmal ein Dreieck entdeckt würde, dessen Winkelsumme nicht = 2 R wäre. Der Syllogismus aber ist hiernach nur das Verfahren das Einzelne unter das Allgemeine zu subsummiren. Wie unendlich grossen Gewinn daher auch das Inductionsverfahren für die empirischen Wissenschaften gebracht haben mag, und wie wichtig das syllogistische Verfahren zur Verhütung von Fehlern im Denken sein mag, so ist diese ganze logische Methode dennoch in Wahrheit nur ein Sammeln und Ordnen der schon vorhandenen Begriffe, nicht aber ein Entwickeln neuer Begriffe und Sätze aus den gegebenen Begriffen; reicht also zur eigentlichen Speculation nicht aus.

Indessen hat sich Aristoteles durch diese erste wissenschaftliche Ausarbeitung des logischen Verfahrens ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst um die Wissenschaften, wie um die Philosophie insbesondere erworben, da die logische Ordnung, Klarheit

und Deutlichkeit der Begriffe die nothwendige Bedingung für ein gelingen sollendes Denken sind. Ein anderes Verdienst aber besteht darin, dass er in seinem logischen Streben seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Begriffe richtete, zu deren Bildung das Denken sich durch die Erfahrung unwillkürlich veranlasst findet, und dass er diese ebenfalls nach Arten und Unterarten zu sammeln und zu ordnen suchte. Von diesem logisch-metaphysischen Begriffsapparate muss im Folgenden das Wichtigste zum Verständniss seiner metaphysischen Ansichten zunächst aufgeführt werden.

B. Die theoretische Philosophie.

§ 54.

Die allgemeinsten Begriffe, zu welchen die Erfahrung veranlasst, sind entweder solche, welche das Positive derselben unter allgemeinen Rubriken sammeln, oder solche, welche die verschiedenen Verneinungen bezeichnen, welche bei der Vergleichung der Begriffe unter einander entstehen, oder endlich solche, in denen das Positive mit seiner eigenen Negation unzertrennlich vereinigt zu sein scheint. —

1. Der ersten Art entsprechen die Kategorien des Aristoteles. Sie sind die allgemeinsten Gattungen der unverbundenen Begriffe, welche entweder als Subjecte oder als Prädicate in den Urtheilen verwandt werden können. Jedes, sagt Arisoteles, was ohne irgend eine Verbindung ausgesagt wird, bezeichnet entweder ein Ding (*οὐσία*) oder ein Wieviel, oder ein Wiebeschaffenes (*ποιόν*), oder ein Relatives (*πρός τὶ*), oder ein Wo, oder Wann, oder eine Lage, oder ein Haben, oder ein Thun, oder ein Leiden (Categ. 4.). Nach allen diesen 10 Kategorien kann nun zwar ein Sein ausgesagt werden (d. h. wenn in einem Urtheile eine Quantität oder Qualität oder Relation u. s. w. von einem Subjecte bejaht wird, so wird damit ein Sein, d. h. ein wirklich Vorhandenes ausgedrückt); aber das eigentliche, selbständige Sein kommt nur dem in der ersten Kategorie Ausgesagten zu, denn was in den übrigen neun Kategorien ausgesagt wird, hat kein selbständiges Sein, sondern ist etwas, was dem an sich Seienden zukommt, es ist ein *συμβεβηκός*; und es ist nicht, wenn nicht die *οὐσία* das selbständige Ding, ist. — Ist daher von wirklichen Dingen die Rede, so muss die *οὐσία* immer in der Stelle des logischen Subjectes stehen, und das nach den andern Kategorien Ausgesagte in der des Prädicats. Durch diese Prädicate kann nun der Begriff eines Dinges mehr oder minder

vollständig ausgedrückt werden. Entweder wird nur die Gattung angegeben, unter welche es fällt, oder es wird eine wesentliche Eigenschaft ausgesagt, welche dem Dinge immer zukommt und an welcher es als solches erkannt werden kann (ἴδιον, attributum), oder endlich es wird der vollständige Begriff des Dinges angegeben, in welchem das Was desselben ohne Mangel ausgedrückt ist (ὅρος, τὸ τὶ ἦν εἶναι, essentia.). Ausserdem kann etwas angegeben werden, welches dem Dinge zukommen kann oder nicht, ohne dass sein Begriff dadurch verändert würde, das συμβεβηκός oder Accideus im engern Sinne.

2. Die Verneinungen zerfallen in vier Klassen von Gegensätzen. a. Die ἀντίφασις, der contradictorische Gegensatz, dessen Glieder die κατάφασις und ἀπόφασις sind, zwischen denen es kein Mittleres giebt. b. Der Gegensatz der Relation; hierunter fallen genau genommen nur die eigentlichen Correlatbegriffe, deren Wesen eben nur in einer Beziehung auf etwas Anderes besteht. c. Die ἐναντίωσις, der conträre Gegensatz. Dieser findet nur unter Objecten statt, die entweder unmittelbar entgegengesetzte Gattungen sind, wie Tugend und Schlechtigkeit, oder Arten solcher Gattungen, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, oder Unterarten ein und derselben Gattung, wie blau, roth, grün u. s. w. Einige dieser conträren Gegensätze haben ein Mittleres zwischen sich, indem zwischen die beiden äussersten Gegensätze sich eine Reihe von Mittelgliedern einschiebt, wie zwischen weiss und schwarz die verschiedenen Abstufungen des Grauen. d. Der Gegensatz der ἕξις und der στέρησις (privatio), des Habens und Beraubtseins. Diese Privation bedeutet, dass ein Gegenstand, welcher seiner Natur nach für den Besitz einer Eigenschaft befähigt ist, diese nicht besitzt. Die Blindheit z. B. ist für das Auge eine Privation, weil das Sehen zu seiner Natur gehört.

Diese Gegensätze aber und die in ihnen enthaltenen Verneinungen drücken nicht etwa bloss Begriffe aus, welche bloss durch unsere Vergleichung der Dinge mit einander entstehen, sondern sollen den Dingen selbst zukommende Eigenschaften sein, weshalb Aristoteles sogar soweit geht, die Privation zu den bewegenden Ursachen zu zählen. Beides, sagt er, sowohl die Anwesenheit als das Fehlen, gehört zu den bewegenden Ursachen (Met. 5, 2.). Hieraus entwickelte sich die Ansicht, dass die Dinge aus positiven und negativen Eigenschaften beständen, eine Ansicht, die sich noch bei Kant findet.

3. Zeigte die Erfahrung nur ein ruhiges Bestehen der Dinge, so würden die zehn Kategorien und die vier Klassen der Gegensätze hinreichen, um die obersten Klassenbegriffe auszudrücken, unter denen die Aussagen von den Dingen gesammelt werden können, wenn man von der Unvollständigkeit dieser Rubriken absieht, worauf es aber hier nicht ankommt. Aber die Erfahrung zeigt ebensowohl einen Wechsel in den Dingen, ein Entstehen und Vergehen, Veränderung und Bewegung und nöthigt damit zu solchen Begriffen, in denen eine Position mit ihrer Negation unzertrennlich verbunden ist, und damit weiterhin zu andern Begriffen, durch welche diese räthselhaften Vorgänge erklärt werden sollen. Diese Begriffe sind nun für die Metaphysik von ungleich grösserer Bedeutung, als die vorigen.

§ 55.

Aristoteles stellt zunächst vier Arten des Werdens auf: das Entstehen und Vergehen; die Vermehrung und Verminderung; die qualitative Veränderung (ἀλλοίωσις) und die Ortsveränderung. Die drei letzten Arten fallen ihm unter den Begriff der Bewegung, wogegen er das Entstehen und Vergehen keine Bewegung genannt wissen will. Diejenigen Begriffe aber, durch welche er zum Verständniss des Werdens glaubt gelangen zu können, fasst er unter den Gegensätzen des Vermögens, der Kraft und der vollendeten Wirklichkeit, der Materie und der Form, und der Ursache und Wirkung zusammen.

Diese Begriffe sind auch in der That diejenigen, welche der natürliche Verstand sich bei der Beobachtung des Werdens gebildet hat.

Die empirische Beobachtung nämlich zeigt, dass die Reihen der Veränderungen von einem sinnlichen Dinge auszugehen pflegen. Nachdem darüber eine hinreichende Erfahrung gesammelt ist, erwartet der Zuschauer, wenn ihm ein solches Ding wieder gegeben wird, von dem eine bestimmte Reihe von Veränderungen auszugehen pflegt, dass von diesem auch jetzt eine solche ausgehen werde, und indem er diese seine Erwartung unwillkürlich auf das Ding selbst als eine Eigenschaft desselben überträgt (da ja seine Erwartung an der Vorstellung dieses Dinges haftet), so denkt er die Beschaffenheit desselben der Art, dass es ihm seiner Natur nach zukomme, der Anfangspunkt dieser Veränderungen zu sein, d. h. er schreibt ihm ein Können oder ein Vermögen zu. Daher definirt auch Aristoteles

das Vermögen (*δύναμις*) als *ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο*, d. h. als den Anfangspunct, von welchem eine Veränderung ausgehen kann; wobei die Veränderung entweder in einem wirklich andern Dinge geschieht, oder in demselben Dinge, in welchem der Anfangspunct liegt. Im letzteren Falle aber muss in diesem Dinge auch ein Unterschied sein, nämlich etwas, von dem die Veränderung ausgeht und etwas, welches sie erleidet. — Eine ähnliche Erwartung aber haftet sich auch an das zu verändernde Ding und daher wird auch diesem ein Vermögen zugeschrieben, die Veränderung zu erleiden. So giebt es sowohl ein actives, als ein passives Vermögen der Dinge, und beide sind in ihnen wirkliche Beschaffenheiten oder gehören zu seiner Natur, seinem objectiven Wesen (Met. 5, 12.).

Diese angeblich realen Vermögen gehören aber für den Menschen, der vorzüglich dabei interessirt ist, welche Veränderungen oder Erfolge von den Dingen ausgehen, zu den wichtigsten Eigenschaften der Dinge, so dass er den Begriff des Dinges oder des Seienden vorzüglich an dem Merkmale seiner Wirksamkeit erfasst und ihm beide Begriffe des Seienden und des Wirkenden fast unzertrennlich zusammenschmelzen. Das Seiende als solches ist ihm das Wirkende.

In diesem Begriffe des Vermögens liegt ferner der Gedanke, dass dasjenige, welches der Erwartung nach von ihm ausgeht, sei es ein Ding oder ein Ereigniss, zwar noch nicht ist oder geschieht, dass es aber sein oder geschehen werde, wenn jenes Vermögen irgend wie dazu kommt, sich zu äussern. Dieses, welches noch nicht ist, aber sein wird, ist nun das Mögliche. Ein solches mögliches Ding wird aber erfahrungsmässig nur dann zu einem wirklichen Dinge, wenn ein anderes Ding schon wirklich ist, von dem das Wirklichwerden jenes ausgeht, noch entsteht ein wirkliches Ding durch das Wirken eines andern aus dem reinen Nichts, sondern es ist immer schon etwas vorhanden, aus welchem es entsteht. Dieses aber, woaus ein wirkliches Ding entstehen kann, welches aber dieses wirkliche Ding noch nicht ist, ist der Stoff, die Materie und diese ist also, insofern sie nur möglicher Weise das wirkliche Ding ist, nicht ein wirkliches, sondern nur ein mögliches Ding (*δυνάμει ὄν*). Freilich insofern dieser Stoff schon ein bestimmtes Ding ist, wie dieses Holz oder dieser Stein, so ist er schon wirklich, aber in wie weit er schon wirklich ist, ist er wieder aus etwas geworden, was noch nicht dieses Bestimmte war. Geht man in diesem Gedankenzuge fort, so kommt man endlich auf den Gedanken

des Stoffes an sich, oder der ersten Materie, d. h. eines Etwas, das noch gar nicht ist, aus dem aber Alles werden kann. —

Den Begriffen des Vermögens und des bloss möglich Seienden oder der Materie treten die der Kraft und der Wirklichkeit und der Form gegenüber. Die Kraft, *ἐνέργεια*, ist das Wirken des Vermögens, der Zustand seiner Thätigkeit. Das Wirkende oder Wirkliche, sagt Aristoteles, verhält sich zum Vermögenden, wie der Bauende zum Baukünstler, wie der Sehende zu dem, der die Augen geschlossen hat, der aber sehen kann (Met. 9, 6.). Damit aber das bloss Mögliche wirklich wird, muss immer schon ein Ding sein, welches wirklich thätig ist. Immer wird aus dem Möglichen ein Wirkliches durch ein Wirkliches (Met. 9, 8.). Da nun, wie schon angedeutet, die vorhandenen Dinge als solche eben als wirkende gefasst werden, so drückt das Wort *ἐνέργεια* oft bloss die Wirklichkeit, d. h. das gegebene, vorhandene Dasein derselben aus. —

Insofern nun ein Ding noch nicht das ist, was aus ihm werden kann, oder insofern es Stoff ist, kann es möglicher Weise auch ein anderes werden, als man gerade erwartet; es ist noch unbestimmt, was es werden wird; ist es aber ein wirkliches Ding geworden, so ist es völlig bestimmt dieses und kein anderes. Diese völlige Bestimmtheit des Dinges, wodurch es eben dieses ist, sein wirkliches Was, ist nun sein *εἶδος*, *forma*.

Weil aber endlich bei diesem Vorgange das bloss mögliche Ding den Anfangspunct, das wirkliche Ding aber den Endpunct des Werdens ausdrückt, so überträgt sich auf denselben nach Analogie des menschlichen Handelns auch der Begriff des Zieles oder Zweckes (*τέλος*). Das bloss Mögliche rückt durch die Stadien seines Wirklichwerdens seinem Ziele entgegen, bis es endlich als vollendete Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*) in völlig ausgeführter Gestalt oder Form dasteht.

Fragt man nun hiernach, was Alles muss zusammenkommen, oder was macht, dass ein Ding dieses und kein anderes ist? so ergeben sich vier Ursachen (*αἰτίαι*): 1) dasjenige, woraus ein Ding geworden ist, oder worin es der Möglichkeit nach enthalten war, der Stoff, die Materie. 2) Das, was zu dem Stoffe hinzugekommen ist, um ihn zu einem wirklichen Dinge zu machen, seine Form, sein bestimmtes Was, sein Begriff (*εἶδος*, *οὐσία*, *τὸ τὶ ἦν εἶναι*). 3) Dasjenige, woher die Bewegung, d. h. der Uebergang aus dem Möglichen in die Wirklichkeit seinen Anfang nimmt, die wirkende Ursache. 4) Der Zweck dieser Bewegung (*τὸ οὗ ἕνεκα*, *τὸ τέλος*). Diese vierte Ursache aber, die *causa finalis*, findet sich nicht bloss

als bewusst gewollter Zweck im menschlichen Begehren, sondern sie findet sich in allem Werden; denn alles Werden hat nach dieser Vorstellungsweise ein Ziel, dem es zustrebt, alles Mögliche strebt seiner eigenen Verwirklichung zu.

Diese vier logisch gesonderten Ursachen fallen jedoch in der Natur in bloss zwei zusammen, indem die drei letzten in der einen Ursache der Form sich zusammenfinden. Denn diese als das eigentliche Wesen des Dinges ist sowohl das, von welchem, als dem Wirklichen, die Bewegung ausgeht, als auch das Ziel, wohin alles Werden strebt, da es den Zweck hat, das bloss Mögliche zum Wirklichen zu machen. So geht von dem Begriffe oder der Form der Gesundheit, welche in der Seele des Arztes vorhanden ist, die Bewegung des Heilverfahrens aus, und diese Bewegung hat den Zweck, eben diesen Begriff oder die Form der Gesundheit an dem kranken Körper in die Wirklichkeit überzuführen (Met. 7, 7.). Ebenso ist die Seele sowohl die Ursache, von welcher die Bewegung ausgeht, als auch das Ziel und das Wesen oder die Form des organischen Körpers (de anim. 2, 4.). — Daher sind Materie und Form diejenigen Begriffe, welche das Denken des Aristoteles beherrschen; sie sind im Allgemeinen die letzten Gründe, aus denen er die Welt zu erklären sucht. —

Bemerkt mag noch werden, dass er den Begriff der Ursache auf den der ἀρχή reducirt. Alle Ursachen, sagt er, sind Anfänge. Diese Anfänge oder Principien theilt er wieder in drei Arten: Allen diesen Anfängen ist es gemeinsam, dass sie ein Erstes sind, woher etwas ist, oder geschieht, oder erkannt wird (Met. 5, 1.). Diese *principia essendi*, *fiendi* und *cognoscendi* spielen aber noch in der neuern Philosophie eine grosse Rolle. —

§ 56.

Mit diesem vorläufig in der Kürze aufgeführten logisch-metaphysischen Begriffsapparate sucht nun Aristoteles das Hauptproblem der bisherigen Metaphysik zu bewältigen. Das theoretische Denken war in seinen Vorgängern vor allem durch die Thatsache der Veränderung zu der Frage nach dem eigentlich und wahrhaft Seienden aufgeregt, hatte aber bei den bedeutendsten Denkern, den Eleaten und Plato, zu einer solchen Ansicht vom Seienden geführt, mit der die Möglichkeit der Veränderung oder des Werdens unvereinbar zu sein schien. Deshalb hatten sie das Werden entweder als Trug und Täuschung verworfen, oder doch nur ein blosses Meinen, kein

Wissen vom Werdenden statuirt. Aristoteles glaubt nun mit Hülfe jener Begriffe die Möglichkeit des Werdens erkennen zu können.

Er beginnt mit der Frage, von welcher er selbst ausspricht, dass sie von jeher und immer das Denken in Bewegung gesetzt habe: was ist das Seiende oder die *οὐσία*? (Met. 9, 1.)

Bei der Beantwortung dieser Frage kommen bekanntlich zwei Begriffe in Betracht, der des Seins und des Was, oder dessen, was als seiend gesetzt wird. In Bezug auf den Begriff des Seins geht nun Aristoteles von dem richtigen Gedanken aus, dass das Seiende kein bloss Relatives, auf Anderes Bezügliches sein, also nicht zur Kategorie des *πρός τι* gehören könne. Daher verwirft er die platonische Ideenlehre. Denn er erkannte, dass das, was Plato für das wahrhaft Seiende gehalten hatte, nur Allgemeinbegriffe sind, welche kein wirklich Seiendes bezeichnen können. Das allgemein Lebendige, sagt er unter anderm, ist entweder nichts oder nur das Spätere (de anim. 1, 1.), d. h. es ist ein erst durch das Zusammenfassen des Gleichen in dem Einzelnen entstandenes Product des Denkens. Freilich redet er selbst von den allgemeinen Gattungen als von *δεύτεραι οὐσίαι* und rechnet diese den Worten nach zur ersten Kategorie der *οὐσία*, dem Selbständigen; ja er spricht so, als ob diese Gattungen je nach der Höhe der Abstraction mehr oder minder seiend wären. Allein er verbessert sich selbst, indem er sagt, dass diese *δεύτεραι οὐσίαι* eigentlich in die Kategorie der Qualität gehörten; denn sie würden von den *πρῶται οὐσίαι* als deren Beschaffenheiten ausgesagt. Das wahrhaft Seiende ist ihm daher nur das Einzelne (*τὰ καθ᾽ ἕκαστα*), das was an und für sich selbst ist, oder was von keinem andern ausgesagt werden kann, sondern von dem alles Andere ausgesagt wird, d. h. was nur Subject, niemals Prädicat sein kann (Met. 7, 3.). Als solche seiende Dinge setzt er nun zunächst unbedenklich die einzelnen wirklich vorhandenen Dinge, wie dieser Mensch, dieses Pferd, und tritt damit auf den empirischen Standpunct des gemeinen Bewusstseins, welches vor weiterem Nachdenken eben die gegebenen Einzeldinge als das Seiende setzt, auf welches alles Andere bezogen wird.

Allein die Frage nach dem, was diese Einzeldinge sind, erschüttert bei Aristoteles die Sicherheit dieses Standpunctes. Da er nämlich mit Plato voraussetzt, dass dieses Was erkennbar sei, so giebt er mit ihm auch dieselbe Antwort auf die Frage, wie man dasselbe erkenne? Es geschieht durch die Definition. Der Begriff (*ὅρος*) giebt das *τί ἦν εἶναι*, das eigentliche Wesen der Dinge

an. Da nun die Definition aus der Angabe des *genus* und der *differentia specifica* besteht, jenes aber, wie sich bald zeigen wird, der Materie, diese der Form entspricht, so erscheinen nun die Dinge, von denen jedes Anfangs als ein wirkliches Eins gedacht wurde, als aus zwei Factoren, der Materie und der Form entstanden. Und auch abgesehen hiervon lag dem Aristoteles diese Auffassung der Dinge durch seine Herkunft von Plato nahe, der in den sinnlichen Dingen den Antheil, welchen die Materie und den, welchen die Nachahmung der Ideen zu ihnen hergiebt, deutlich genug unterschieden hatte. Ausserdem aber liegt es bei der Auffassung der Veränderung der Dinge nahe genug, eine solche Unterscheidung zwischen Materie und Form in ihnen zu machen. Das sich verändernde Ding nämlich verändert sich in das, was es bisher nicht war, also in seinen Gegensatz. Nun aber verändern sich hierbei nicht die Gegensätze selbst, sondern bleiben, was sie sind. Wenn ein weisses Ding schwarz wird, so wird nicht das Weisse schwarz, sondern das Ding wird schwarz. An dem Dinge kommen und schwinden die unveränderlichen Gegensätze: Insofern ist nun das Ding etwas, was an sich weder den einen noch den andern Gegensatz an sich hat, aber sowohl den einen wie den andern annehmen kann. Es ist nun, um in dem Beispiele zu bleiben, möglich schwarz und möglich weiss; d. h. es ist der Stoff, oder die Materie, das Seiende in der Möglichkeit, welches als das Veränderliche der Veränderung zum Grunde liegt. Dasjenige, was also die Veränderung erleidet, ist die Materie, das, was sie bewirkt, ist die Form.

Daher lässt nun Aristoteles die sinnlichen Einzeldinge aus dem Zusammensein der Materie und der Form, als aus ihren Factoren resultiren, als συνόλα oder σύνθετα. Hiermit aber scheint das eigentliche Sein von den Dingen auf ihre Factoren zurückzuweichen, und es erhebt sich die Frage: Können sie noch als dies wahrhaft Seiende gesetzt werden, oder sind dies nicht vielmehr jene beiden Factoren, oder vielleicht nur einer von beiden, oder aber können vielleicht dennoch sowohl die Einzeldinge selbst, als auch die Materie und die Form als seiend gesetzt werden? Aristoteles antwortet nicht mit einem reinen Ja oder Nein, sondern mit einem Mehr oder Minder. Von einem Gesichtspuncte aus scheint ihm der Stoff allein das Selbständige zu sein. Denn, sagte er, sollte der Stoff es nicht sein, so wüsste man nicht, welches Andere es sein sollte, da, wenn man alles Andere wegnimmt, nichts als der Stoff übrig bleibt. Denn von dem Stoff wird Alles ausgesagt, wodurch

das Seiende bestimmt wird. Hiernach wäre also der Stoff das Subject (ὑποκείμενον) der Dinge, dasjenige, was nur Subject, niemals Prädicat sein kann, oder das wahrhaft Seiende. Allein, fährt er fort, das ist nicht möglich, denn auch das getrennte Sein und das Diesessein kommt hauptsächlich dem Selbständigseienden zu, und deshalb scheint die Form und das aus Stoff und Form Gebildete mehr als der blosse Stoff das Selbständige zu sein (Met. 7, 3.). Er scheut sich also einem von diesen Dreien das Sein geradezu abzusprechen und entscheidet sich nur dahin, dass der Form und dem wirklichen Dinge das Sein im höheren Grade zukomme, als dem Stoffe. Ob dies nun seine definitive Antwort ist und welche Antwort er endlich auf jene Fragen giebt, kann erst aus seinen ferneren Lehren vom körperlichen und geistigen Geschehen oder aus seiner Physik sich ergeben und daraus verständlich werden.

§ 57.

Vorläufig also wenigstens redet Aristoteles von der Materie, der Form und den aus beiden bestehenden Dingen als von Seiendem. Obgleich er aber der Materie das Sein in geringerem Grade zugeschrieben hat, so ist sie ihm dennoch eben der Begriff, auf welchen sich die beiden andern beziehen und n cht minder derjenige, durch welchen er das Problem des Werdens lösen zu können glaubt. Seine Lehren von der Materie werden daher in vorzüglichen Betracht kommen müssen.

Sie ist weder als ein Was, noch als ein Grosses, noch als sonst etwas zu denken, wodurch das Seiende bestimmt wird (Met. 7, 3.) oder, wie er genauer sagt: sie ist das, was ein Dieses nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach ist (Met. 8, 1.). Deshalb ist sie an sich das absolut Unbestimmte und daher als erste Materie absolut unbekannt. Nur nach der Analogie kann sie begriffen werden, d. h. wie z. B. das Erz als Stoff sich zur Bildsäule verhält, so verhält sich die Materie überhaupt zu dem Seienden, d. h. zu dem, was ein bestimmtes Dieses ist (Phys. 1, 7.). Als erste Materie ist sie weder entstanden, noch vergeht sie; aber als solche existirt sie auch nicht für sich, sondern immer schon in einer Form, als abgeleitete oder zweite Materie. Diese aber, obwohl schon irgendwie geformt, kann noch weiter und specieller geformt werden, und ist daher die Materie für die wirklichen, völlig bestimmten oder geformten Einzeldinge. Daher ist auch die letzte Materie, d. h. diese zu einem Einzelding geformte

Materie und diese Form selbst gewissermassen ein und dasselbe. Der Begriff des bloss möglichen Sokrates und des wirklichen Sokrates hat ein und denselben Inhalt, nur die Position ist verschieden, das eine Mal wird er als möglich, das andere Mal als wirklich gesetzt. (Kant drückt denselben Gedanken in seinem bekannten Ausspruche aus: Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht mehr, als hundert mögliche Thaler.)

Hiernach treten also die Formen als immer nähere Bestimmungen der an sich unbestimmten Materie auf, und das Werden der Dinge oder das reale Geschehen geht auf dieselbe Weise vor sich, wie das die allgemeinen, unbestimmten Begriffe immer näher determinirende Denken. Die allgemeinen Begriffe sind dem Aristoteles die Materie (*ὕλη νοητή*) für die ihnen untergeordneten. Der absolut unbestimmte Begriff würde demnach der ersten Materie entsprechen, die schon mehr bestimmten Begriffe der zweiten Materie, bis dann der vollständig bestimmte Begriff dem wirklichen Dinge entspricht. Die letzte Differenz ist nämlich das Merkmal der Wirklichkeit. (Diese Ansicht herrscht noch in der Wolff'schen Philosophie, in welcher das wirkliche Ding als das *omnimodo determinatum* definirt wird.)

Weil nun die Materie das an sich Unbestimmte ist, welches sowohl Dieses als auch ein Anderes sein kann, so ist sie ferner nicht allein überhaupt die Ursache der Vergänglichkeit der Dinge, d. h. dessen, dass sie sowohl sein als auch nicht sein können, sondern auch die des Zufälligen in der Natur (Met. 6, 2.). Aus diesem Grunde ist nun von dem Materiellen kein strenges Wissen möglich. Denn ist es ebenso gut möglich, dass etwas Anderes geschieht, als sich wirklich ereignet, so kann kein Grund entdeckt werden, woraus es nothwendig so und nicht anders sein sollte. Aristoteles denkt also in der That die Materie als einen unbestimmten Allgemeinbegriff. Im allgemeinen Begriff des Pferdes liegt kein Grund, ob ein wirkliches Pferd weiss oder schwarz ist, es kann beides sein. Diese logische Unbestimmtheit des allgemeinen Begriffs macht er zu einer realen Unbestimmtheit der Materie und weil es für den allgemeinen Begriff zufällig ist, wie er näher bestimmt wird, so soll auch das wirkliche Geschehen zufällig sein.

Weil nun ferner der Begriff des Zufälligen auch dem des Beabsichtigten oder des einem Zwecke Gemässen entgegengesetzt wird, in dem Begriffe des Zweckes aber für Aristoteles, wie sich unten zeigen wird, der des Guten liegt, so ist die Materie, als Ur-

sache des Zufälligen, des nebenbei oder von selbst Geschehenden, oder dessen, was nicht im Zwecke des Geschehens liegt, auch die Ursache des Unvollkommenen und Schlechten, d. h. dem Zwecke nicht Entsprechenden. Daran, dass die Natur Missgeburten, Monstra, Zwerghaftes, Verkrüppeltes u. s. w. hervorbringt, ist die Materie Schuld.

Andererseits ist sie aber auch die Ursache der Nothwendigkeit. Das Nothwendige in den natürlichen Dingen, sagt Aristoteles, ist die Materie oder ihre Bewegungen (Phys. 2, 9.). Denn nicht allein ist sie überhaupt nothwendig für die Form, da sich diese eben an der Materie verwirklicht, sondern auch damit ein Ding eben dieses und kein anderes sein und seinen Zweck erfüllen kann, muss es aus dieser oder jener Materie entstehen. Nicht jedes Ding kann ja aus jedem Stoffe gemacht werden. Die vollendete Wirklichkeit eines Dinges kann nur in dem werden, was dem Vermögen nach es ist und was aus dem dazu geeigneten Stoffe von Natur besteht (de an. 2, 2.).

(Hierin liegt jedoch eine Inconsequenz. Denn wenn die Materie das ist, was an sich noch nichts ist, aber Alles werden kann, so liegt in ihr selbst nicht ein Hinderniss, jede beliebige Form anzunehmen, sie liegt für alle möglichen Formen gleichmässig bereit. Die Ursache der Unvollkommenheit und Nothwendigkeit hätte vielmehr in der schon irgendwie geformten Materie, also in der mit der Materie geeinigten Form gefunden werden müssen. Denn in dieser liegt das Hinderniss, dass nicht jede andere beliebige Form aus ihr werden kann. Die Form oder Natur z. B. des Holzes ist die Ursache, weshalb keine Säge aus Holz gemacht werden kann.)

In diesem Begriffe der Materie will nun Aristoteles die Lösung der Schwierigkeiten finden, welche im Begriffe des Werdens liegen. Die Früheren, namentlich die Eleaten, hatten gesagt: Das Seiende kann nicht werden; denn wenn es ist, so kann es nicht mehr entstehen, ist es aber nicht, so kann es aus dem Nichts auch nicht entstehen. Diesen Sätzen entgegnet er: die Materie ist nicht ein Nichts an sich, sondern nur in Bezug auf das bestimmte Dieses oder auf das Wirkliche ist sie noch nicht das, was sie werden kann; sie ist ein μὴ ὄν, aber nur κατα συμβεβηκός, nicht ein absolutes, sondern nur ein relatives Nichtseiendes (Phys. 1, 9.). Wenn die Dinge also entstehen, so entstehen sie nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus einem Seienden; aber sie entstehen wiederum nicht aus dem, was sie schon sind, sondern aus dem, was noch

nicht sie ist, also aus solchem, was in einer Hinsicht ist, in anderer Hinsicht nicht ist. (Hier sieht man den Grund, weshalb Aristoteles der Materie, obwohl sie ein Unbestimmtes und ein Nicht-Dieses ist, dennoch das Sein nicht abspricht; man sieht aber auch zugleich, dass er den Widerspruch, welcher im Werdenden liegt, nicht löst, sondern eben in seinem Begriffe der Materie beibehält; sie ist sowohl ein Seiendes, als auch ein Nichtseiendes.)

Hiernach giebt es also kein absolutes Entstehen und Vergehen, sondern immer wird aus einem Möglichen ein Wirkliches. Dieser Vorgang des Werdens aus einem Möglichen ist aber die Bewegung nach ihren angegebenen Arten. Denn sie ist die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden, insofern es ein Mögliches (noch nicht Wirkliches) ist: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν.* Denn „wenn das Hausbauende ein Vermögen ist, so sieht man es als ein Wirkliches an, wenn es baut, und dieses ist dann das Hausbauen.“ Die Bewegung tritt dann ein, wenn diese Verwirklichung geschieht, nicht früher noch später (Met. 11, 9.). Indessen fühlt Aristoteles, dass er mit diesem Begriffe der Bewegung einen Widerspruch gesetzt hat, er kann sie weder als ein bloss Mögliches, noch als ein vollkommen Wirkliches begreifen. Die Bewegung, sagt er, scheint wohl eine Wirklichkeit zu sein, aber eine unvollendete, weil das Vermögen, dessen Wirklichkeit sie ist, unvollendet ist. Deshalb ist es schwer zu sagen, was sie ist. Denn entweder muss man sie als Privation, oder als Vermögen, oder als Wirklichkeit schlechthin ansehen, während sie doch für keines davon geeignet zu sein scheint. So bleibt nur übrig, dass sie sowohl Wirklichkeit als auch Nichtwirklichkeit ist, was zwar schwer einzusehen, aber doch anzunehmen ist (l. c.). Als Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist sie nämlich weder blosse Möglichkeit, noch auch schon vollendete Wirklichkeit. Denn in jenem Falle hätte sie noch nicht angefangen, in diesem wäre sie schon beendet; also muss sie beides sein!

An diesem Orte sieht man vorzüglich, wie matt das wahrhaft speculative Denken bei Aristoteles schon geworden ist. Die Bewegung der Materie, d. h. das der Möglichkeit nach Seienden zur Wirklichkeit hin, ist der seiner metaphysischen Ansicht zum Grunde liegende Hauptbegriff. Wenn er nun diesen beibehält, trotzdem dass er den Widerspruch in ihm fühlt, ohne sich dadurch zu einer Revision des Weges, auf welchem er zu diesem selbstgemachten Widerspruche gekommen ist, angetrieben zu fühlen, so kann der

Grundsatz, keinen widersprechenden Begriff, in welchem Sein und Nichtsein verschmolzen sind, in das Wissen aufzunehmen, der noch bei Plato energisch lebte, bei ihm nicht mehr lebendig gewesen sein.

Aehnlich geht es ihm auch mit dem Begriffe der Veränderung. Er kennt wohl dessen Schwierigkeiten, aber sie haben für ihn nicht mehr das Gewicht, wie bei den Eleaten und bei Plato. Gegen Heraklit und Kratylus sagt er: Wir aber sagen gegen diese Rede, dass zwar das Veränderliche, wenn es sich verändert, einigen Grund darbietet, es für nicht seiend zu halten. In der That ist es nun ein Gegenstand des Zweifels. Denn alsdann hat es noch etwas von demjenigen, was es zu sein aufhört, und doch muss es schon etwas von dem Andern sein, was es zu sein anfängt und eben jetzt wird. Und indem es vergeht, so ist es vorhanden als etwas Seiendes. Aber dieses übergehend sagen wir u. s. w. (Met. 4, 5.). Er sucht also den von ihm im Begriffe der Veränderung bemerkten Widerspruch zu ignoriren!

Nach den verschiedenen Arten der Bewegung wird nun auch die Materie selbst eingetheilt. Es gibt vermehrungsfähige, qualitativveränderliche und ortsveränderliche Materie. Nicht alle Materie ist zu jeder Art der Bewegung tauglich; es kann ein Ding Materie zur Ortsveränderung, aber nicht zur qualitativen Veränderung haben, wie z. B. die Sterne.

Wenn endlich auch die Materie das ist, was sich bewegt, so hat sie doch, als das bloss Mögliche, nicht das Princip der Bewegung in sich, aus welchem diese in Wirklichkeit erfolgt. Vielmehr ist sie an sich träge; das Princip der Bewegung muss also in dem andern Factor der Dinge, in der Form liegen.

Diese Form ist nicht etwa die bloss äussere Gestalt der Dinge, sondern, wie schon bemerkt, ihr eigentliches Was, das, was ein Ding eben zu Diesem und keinem Andern macht; oder wodurch das Einzelne seine Bestimmtheit erhält (de an. 2, 1.), sie bezeichnet das Wesen des Einzelnen (Met. 7, 6.). Bei den sinnlichen Dingen lässt sie sich wohl begrifflich von ihrer Materie unterscheiden, aber in Wirklichkeit existirt sie nicht getrennt von den Dingen, sondern in denselben, also in oder an der Materie, wie diese auch in Wirklichkeit nie ohne Form ist. Später wird freilich auch wirklich Seiendes auftreten, welches reine Form oder reine Energie *(purus actus)* ohne Materie ist, aber im Kreise der empirisch vorhandenen sinnlich gegebenen Dinge existirt beides nie ohne einander. Ebenso wenig als die Materie entsteht, entsteht auch die Form, sondern

„es entsteht das danach benannte ganze Ding und da in allem Gewordenen ein Stoff enthalten ist, so ist das Ganze theils Stoff, theis Form. Besteht nun eine Kugel noch neben den einzelnen Kugeln und ein Haus noch neben den Backsteinen? Ein solches Besondere daneben bezeichnet nun ein Derartiges (d. h. einen allgemeinen Begriff), ist aber kein Dieses und kein Bestimmtes“ (Met. 7, 8.). Hierin sieht Aristoteles selbst seine Hauptdifferenz mit Plato. Dieser setzte die Ideen getrennt von den sinnlichen Dingen als das wahrhaft Seiende; er aber lässt die Form, d. h. dasjenige, was bei ihm die Stelle der platonischen Ideen vertritt, in den Dingen als ihr wahrhaftes Wesen existiren und wirken.

Diesen Unterschied hat man später gewöhnlich so gefasst, als ob Plato *universalia ante rem*, Aristoteles *universalia in re*, die Nominalisten aber *universalia post rem* lehrten. Allein wenn diese Meinung hinsichtlich des Aristoteles einigen Halt in seiner Polemik gegen Plato hat, indem er gegen diesen geltend macht, dass die Ideen nicht als von den Dingen getrennt gedacht werden dürfen, da das Wesen eines Dinges nicht von demselben geschieden sein könne, sondern in ihm sein muss, so ist doch ein Fehler anzunehmen, dass die aristotelischen Formen an sich mit den platonischen Ideen identisch seien. Freilich bedienen sich beide dafür desselbén Wortes *εἶδος*; aber während die Ideen Plato's in der That als real gedachte Allgemeinbegriffe sind, so läugnet Aristoteles entschieden, dass das Allgemeine als seiend gedacht werden dürfe. Es scheint, sagt er, dass kein Allgemeines selbständig ist; denn das Selbständige in seinem ursprünglichen Sinne ist das Eigenthümliche des Einzelnen und kommt keinem Andern zu, während das Allgemeine gemeinschaftlich ist (Met. 7, 13.). Wie die Gestalt nicht neben dem Dreieck ist, so ist auch die Seele nicht neben ihrem Vermögen; es wäre lächerlich, einen gemeinsamen Begriff für Dieses und Anderes zu suchen, welcher von keinem einzelnen Dinge der eigenthümliche Begriff wäre und die eigenthümliche und untheilbare Form nicht berührte (de an. 2, 3.). Die Form eines Dinges ist eben der letzte untheilbare Unterschied, d. h. ein Begriff, der nicht weiter determinirt werden kann (Met. 7, 12.). Das Allgemeine, was in den Dingen existirt, könnte nach Aristoteles vielmehr nur die Materie, nicht aber die Form sein. Aber auch die Materie existirt ihm nicht als allgemeine in den wirklichen Dingen, sondern nur als letzte, d. h. als völlig bestimmte Materie. Und was sollte denn endlich nach ihm die angeblich allgemeine Form, die in dem Dinge

existirt, determiniren, d. h. zu einem Diesen machen? Doch nicht etwa die Materie, die eben durch die Form determinirt wird? Die *universalia*, als solche, existiren also nicht nach Aristoteles in den Dingen, wenn er auch bei seiner Meinung, dass das Was des Seienden erkennt, also auch sprachlich ausgedrückt werden könne, natürlich nur in Begriffen, die eine allgemeine Geltung haben, davon reden kann.

§ 58.

In der Physik erfasst Aristoteles die Materie zunächst in ihren elementaren Formen. Jede wahrnehmbare Materie muss in einem Gegensatze stehen, d. h. Merkmale haben, wodurch sie von Anderen unterschieden wird. Die höchsten und ersten Gegensätze sieht er nun, in Anknüpfung an die Lehren der alten Physiologen, in den vier Gegensätzen, welche sich bei der Berührung bemerklich machen, nämlich im Heissen, Kalten, Trocknen und Nassen. Diese Urgegensätze sind die Ursachen der Elemente, da diese je eine der möglichen Combinationen jener repräsentiren. Heiss und trocken ergiebt das Feuer, heiss und nass die Luft, kalt und nass das Wasser, kalt und trocken die Erde. Jedes dieser Elemente hat eine natürliche Bewegung: Feuer und Luft nach oben, Wasser und Erde nach unten. Da es aber ausser diesen beiden Bewegungen noch eine andere, die Kreisbewegung am Himmel, giebt, so muss für diese noch ein fünftes Element existiren, nämlich der Aether, die später viel gesuchte *quinta essentia.* — Als materiell und zusammengesetzt sind diese Elemente nicht unveränderlich, sondern die Combinationen, aus denen sie bestehen, können sich anders gestalten, z. B. aus dem Heissen und Trocknen kann das Trockne ausscheiden und an seine Stelle das Nasse treten, so dass das Feuer zu Luft wird u. s. f. (Durch diese mögliche Umwandlung der Elemente der Dinge in einander war für die spätere Magie und Alchymie das ihr unentbehrliche Princip gegeben, dass Alles aus Allem werden kann, wenn auch Eins sich leichter umwandeln lässt als das Andere.)

Die Ortsveränderung führte den Aristoteles auch zu näheren Untersuchungen über die Begriffe des Raumes und der Zeit (Phys. 4.). Jeder Körper ist in einem Orte, dieser aber ist von dem Dinge, welches in ihm ist, verschieden, da diese in ihm wechseln können, ohne dass er selbst sich verändert. Ist der Ort also das, worin ein Körper ist, so ist dagegen der Raum die Grenze des den Ort umgebenden, also ihn bestimmenden Körpers. Jeder

Körper ist folglich nur dadurch in einem Raume, dass ein anderer, von ihm verschiedener Körper ihn umgiebt. Ein Tropfen Wasser, der ununterscheidbar in anderem Wasser ist, befindet sich also nicht im Raume. Da nun die Grenze des umgebenden Körpers ohne Zwischenraum mit der des begrenzten Körpers zusammen sein muss, weil sie sonst den Ort desselben nicht begrenzte, so giebt es kein Leeres. Innerhalb der Welt aber hat jedes seinen natürlichen Ort, der im Allgemeinen durch das Element, woraus er besteht, bestimmt wird, weil die Elemente verschiedener Schwere sind. Den untersten, d. h. mittelsten Ort nimmt in der kugelförmigen Welt die Erde ein, sie wird vom Wasser, dieses von der Luft, diese vom Aether umschlossen. Der Himmel umschliesst als endliche Kugelfläche die ganze Welt. Diese ist also als Ganzes nicht im Raume, weil sie von nichts Anderem begrenzt wird. —

Die Zeit ist die Zahl des Wechsels oder die gezählte Bewegung hinsichtlich des Früheren und Späteren. Da nun das Zählen ein Zählendes voraussetzt, so ist die Zeit nicht ohne Seele, welche den Wechsel zählt. Dann sagen wir, sei Zeit vorhanden, wenn wir das Früher und Später in der Bewegung wahrnehmen (Phys. 4, 11.). Diese Begriffsbestimmung der Zeit könnte an eine idealistische Auffassung derselben erinnern. Indessen macht Aristoteles nicht die Succession selbst, das Früher und Später, von der Wahrnehmung abhängig, sondern nur das für uns Vorhandensein derselben und dieses nennt er Zeit. — Die sonstigen physikalischen Lehren des Aristoteles sind nicht dieses Orts. Von bedeutenderem Einflusse auf die spätere Entwicklung der Philosophie sind seine Lehren über die Seele.

§ 59.

Aristoteles steht in der Psychologie noch auf dem Standpuncte, wo der Begriff der Seele sich noch nicht von dem des Lebens rein losgelöst hat. Dies zeigt sich sofort darin, dass er das Beseelte vom Unbeseelten eben vermittelst des Begriffs vom Leben unterscheidet (de anim. 2, 2.). Etwas lebt aber, wenn es eins von dem Folgenden in sich hat: Verstand, Wahrnehmung, Bewegung und Ruhe hinsichtlich des Orts, Bewegung nach der Nahrung und Vermehrung und Verminderung (ibid. 2, 1, 2.). Hiernach ist zu erwarten, dass ihm die Seele überhaupt nur das wirkliche Leben eines Körpers bedeutet. Daher sagt er, die Seele ist die Entelechie (die vollendete Wirklichkeit) eines physischen Körpers, welcher

der Möglichkeit nach Leben haben kann, d. h. eines organischen. Sie ist das eigentliche Wesen (τὸ τὶ ἦν εἶναι) eines solchen Körpers oder seine Form. Nicht der Leib ist die Entelechie der Seele, sondern sie ist die eines Leibes. Deshalb urtheilen die richtig, denen die Seele nicht ohne Leib, noch ein Leib zu sein scheint; denn sie ist kein Körper, sondern etwas des Körpers und deshalb existirt sie in einem Körper, wenn auch nicht in einem beliebigen (ib. 2, 2.). — Die Seele ist also zwar nicht der materielle Körper selbst; denn dieser, allein für sich gedacht, kann bloss ein möglicher Weise lebender sein, ohne das wirkliche Leben ist er noch nicht in vollendeter Wirklichkeit das, was er werden kann. Aber als Form des organischen Körpers, d. h· als das, was ihn zu einem wirklich lebendigen macht, ist sie auch nicht ohne denselben. Und dass man bei der Seele eben an nichts weiter denken soll, als an das wirkliche Leben des organischen Körpers, zeigen die andern Aussprüche, dass wenn der Leib ein natürlicher Körper wäre, das Leib-Sein seine Seele wäre, oder wenn das Auge ein lebendiges Wesen wäre, so würde das Sehen seine Seele sein. Denn fiele das Sehen hinweg, so wäre kein wirkliches Auge vorhanden. Der Körper an sich ist nur das dem Vermögen nach Seiende, die Seele und der Körper sind das lebende Wesen, also das wirklich lebendige Seiende. Die Seele ist eben die Verwirklichung des Körpers (ib. 2, 1, 2.). — Man darf also diesen aristotelischen Begriff der Seele nicht mit dem gewöhnlichen modernen Begriffe derselben, als eines an sich selbst existirenden immateriellen Wesens, das nur vorübergehend, also nicht nothwendig mit einem Körper in Verbindung steht, verwechseln. Dieser moderne Begriff stammt in seiner vollen Bestimmtheit erst von Descartes her.

Zugleich aber sieht man hier in voller Deutlichkeit, wie der Begriff des Körpers, also des Materiellen, anfängt, die Stelle des eigentlich Seienden, oder nach späterem Ausdruck der Substanz, einzunehmen. Der Körper kann unabhängig von der Seele gesetzt werden, diese aber nicht ohne Körper, denn sie ist nur „etwas des Körpers". Daher sagt Aristoteles: der Körper gehört nicht zu dem, was von einem ὑποκείμενον (d. h. von einem als selbständig gedachten Subjecte) ausgesagt wird, sondern er ist ein ὑποκείμενον und ein Stoff (ibid.). Die Seele ist also nur ein Prädicat des Körpers. Und wenn Seele und Körper auf dieselbe Weise eins sein sollen, wie das Wachs und seine Gestalt (ibid.), so kann die Gestalt nicht ohne das Wachs sein.

Mit dieser Definition der Seele glaubt Aristoteles sich hoch über seine Vorgänger erhoben zu haben, jedoch mit Unrecht. Diese hatten die Erscheinungen des Sichselbstbewegens, der Wahrnehmung und des Denkens bald aus diesem, bald aus jenem, bald aus allen Elementen zu erklären versucht, und waren, so thöricht auch diese Erklärungen sein mochten, doch dabei im Allgemeinen dem richtigen Verfahren gefolgt. Denn alle Erklärung besteht darin, dass man eine Erscheinung auf etwas Anderes, was nicht schon den Begriff der zu erklärenden Sache in sich enthält, zurückzuführen sucht. Aristoteles dagegen verlässt diesen richtigen Weg, indem er im Begriffe der Seele nur denselben Inhalt wiederholt, der schon im Begriffe des organischen Körpers liegt. Denn im Begriffe des möglicher Weise lebenden Körpers ist derselbe Inhalt, wie in dem des wirklich lebenden Körpers. Die Bestimmungen des Möglichen und Wirklichen betreffen nämlich nicht den Inhalt eines Begriffs, sondern nur die Position desselben, wie Aristoteles selbst recht gut weiss. Ganz dasselbe wird einmal als seiend und das andere Mal als noch nicht seiend gesetzt. Wie also das Wahrnehmen, Begehren u. s. w. möglich sei, wird dadurch nicht im Mindesten begreiflich, wenn man sagt, der Körper ist dies möglicher Weise, die Seele ist es in Wirklichkeit. Aristoteles hat also den Weg wirklicher Erklärung verlassen und durch seinen lange dauernden Einfluss lange Zeit verhindert, dass man auf ihn zurückgekehrt ist. —

Die näheren Bestimmungen dieses allgemeinen Begriffs der Seele entnimmt Aristoteles aus den erfahrungsmässigen Lebensäusserungen und unterscheidet danach das *θρεπτικόν*, *ὀρεκτικόν*, *αἰσθητικόν*, *κινητικόν*, *κατὰ τόπον* und *διανοητικόν*, oder die ernährende, strebende, wahrnehmende, bewegende, und denkende Seele. Da diese Begriffe Thätigkeiten bezeichnen, bei denen die Erfahrung einen Wechsel zwischen Thun und Nichtthun zeigt, so muss bei ihnen, trotzdem dass sie nähere Bestimmungen einer Entelechie sind, dennoch der Unterschied des Vermögens und der Wirklichkeit angebracht werden, ja Aristoteles fasst sie überhaupt unter dem Begriffe des Vermögens, als *δυνάμεις τῆς ψυχῆς* auf. Er unterscheidet daher in der Entelechie zwei Zustände: *τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δὲ ὡς τὸ θεωρεῖν*; d. h. die Seele verhält sich bald wie einer, der eine Wissenschaft hat, aber sie nicht ausübt, bald aber wie der, welcher sie wirklich ausübt. Denn, sagt er, im Dasein der Seele ist sowohl Schlaf, wie Wachen; das Wachen aber ist analog dem Erkennen, der Schlaf aber dem Haben und nicht wirklich thätig sein (de anim. 2, 1.). Wenn

er diese Seelenvermögen zuweilen auch Theile (*μόρια*) der Seele nennt, so versteht er darunter nicht wirkliche Theile eines aus ihnen zusammengesetzten Ganzen, sondern seinem sonstigen Sprachgebrauche gemäss die Artunterschiede des allgemeinen Begriffs der Seele. —

Unter diesen Seelenvermögen des Aristoteles sind aber nicht etwa Anlagen oder Fähigkeiten eines immateriellen selbständigen Wesens zu denken, wie die gewöhnliche moderne Psychologie jede einzelne Seele mit einem ihr ursprünglich einwohnenden Systeme realer Vermögen gedacht hat. Vielmehr sind sie stufenweise nähere Bestimmungen des Lebens oder der Entelechie des Körpers, so zwar, dass die Vermögen, welche allen organischen Körpern zukommen ohne die weniger allgemeinen und diese ohne die dem Menschen insbesondere zukommenden existiren können, diese aber nicht ohne jene. Die ernährende Seele kann allein einen Körper beseelen, wie bei den Pflanzen, und den Thieren kann die denkende Seele fehlen, aber die wahrnehmende kann nicht ohne die ernährende und die denkende nicht ohne die wahrnehmende, ernährende u. s. f. sein (ib. 2, 3, 4.). Hierin legt insofern eine Uebereinstimmung mit der modernen gewöhnlichen Ansicht, als auch diese dem Menschen einige Seelenvermögen, wie z. B. Verstand und Vernunft beilegt, die sie den Thieren abspricht. Dagegen weicht Aristoteles wieder insofern ab, als er die unvollkommenen Seelenvermögen an körperliche Organe bindet, wovon er nur den *νοῦς* ausnimmt.

§ 60.

In der weiteren Ausführung seiner psychologischen Ansichten schreibt Aristoteles der wahrnehmenden Seele als ihre Organe die fünf Sinne zu, von denen der Gefühlssinn ohne die übrigen, diese aber nicht ohne jenen sein können. Jeder einzelne Sinn nimmt nur die ihm eigenthümlichen Qualitäten wahr und täuscht sich hierin nicht. Gemeinsam aber wird von den Sinnen Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Grösse wahrgenommen (de an. 2, 6.). — Hierin liegt wenigstens der Anfang der für die spätere Entwicklung der Philosophie so bedeutend gewordenen Untersuchung zwischen der Materie und der Form der Erfahrung. — Das Wahrnehmen überhaupt aber erklärt Aristoteles nach seinem überall angebrachten Unterschiede von Möglichkeit und Wirklichkeit: der wahrnehmungsfähige Sinn ist nur dem Vermögen nach das, was das Wahrnehmbare schon in Wirklichkeit ist; indem er von diesem leidet, wird er ihm gleich gemacht und ist dann auch in Wirklichkeit das, was das

Wahrnehmbare ist (ib. 2, 5.). Er verwirft nämlich ausdrücklich die Ansicht der früheren Physiologen (des Demokrit), dass es kein Weisses ohne den Gesichtssinn und kein irgendwie Schmeckendes ohne den Geschmackssinn gäbe; die sinnlichen Qualitäten sind ihm nicht bloss subjective Zustände, sondern objective Eigenschaften der Dinge (ib. 3, 2.). Auf ähnliche Weise will er auch das Zurückbleiben der Wahrnehmungen und Bilder in den Sinnesorganen erklären. Das Sehen, sagt er, ist gleichsam mit Farbe erfüllt, d. h. mit der möglichen Farbe, die, wenn der gesehene Gegenstand hinzukommt, zur wirklichen wird. Wenn das, was zu hören vermag, wirksam wird, und das, was zu tönen vermag, wirklich tönt, so entsteht zugleich das wirkliche Hören und der wirkliche Ton (ib.). Da also die in den Sinnesorganen schon mögliche Farbe und der mögliche Ton durch den Gegenstand zu wirklicher Farbe und wirklichem Tone werden, so bleiben diese Wirklichkeiten in den Organen, auch wenn der äussere Gegenstand nicht mehr auf sie wirkt. Auch die wichtige Frage, wie es zugeht, dass verschiedene Sinneswahrnehmungen Einem Gegenstande zugeschrieben werden, hat Aristoteles wenigstens schon gesehen, wenn auch nicht beantwortet. Er meint, das jedem Sinne Eigenthümliche nehmen die andern Sinne nebenbei wahr, und zwar nicht in wie fern sie sie selbst, sondern in wie fern sie ein Sinn sind, wenn die Wahrnehmung gleichzeitig sei und ein und denselben Gegenstand betreffe (de an. 3, 1.).

Die sinnliche Wahrnehmung ist nun ferner die Voraussetzung für die übrigen geistigen Thätigkeiten. Die Phantasie (die Einbildungskraft) oder das Vorstellen von Vorstellungen, die aus der sinnlichen Wahrnehmung zurückgeblieben sind, kann natürlich nicht ohne die Wahrnehmung sein und ebenso wenig das Gedächtniss, von dem sie unzertrennlich ist; aber auch das Denken geschieht nicht ohne Phantasiebilder, so dass auch dieses die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt (de Mem. 1.). Und nicht allein ist sie die Voraussetzung für diese geistigen Thätigkeiten, sondern sie selbst übt dergleichen aus. Denn nicht allein wird ihr die Apperception des eigenen Wahrnehmens zugeschrieben, indem es heisst, dass das Gesicht wahrnimmt, dass es sieht; sondern sie soll auch ein ebenso unmittelbares Wissen und Setzen des Wahrgenommenen sein, wie der Verstand ein unmittelbares Ergreifen der unsinnlichen Wahrheiten ist. (Man sieht hier gleich im Anfange der Theorie von den Seelenvermögen, wie unmöglich es ist, sie als real verschiedene Kräfte oder Anlagen auseinanderzuhalten.)

Der Verstand (*νοῦς*, *intellectus*) ist das theoretische Vermögen, durch welches die Seele denkt und als wahr setzt (de anim. 2, 2; 3, 4.); er ist aber nicht, wie die Wahrnehmung, an ein körperliches Organ gebunden; er ist nicht, sagt Aristoteles, mit dem Körper vermischt, denn er würde dann eine sinnliche Qualität haben, etwa kalt oder warm werden, oder ein Organ sein, wie die Sinnesorgane. Aber er ist in Bezug auf das Denkbare (*νοητόν*, *intelligibile*) dasselbe wie die Wahrnehmung hinsichtlich des Wahrnehmbaren; er ist das Intelligible selbst, aber nur der Möglichkeit nach. Wie der wahrnehmende Sinn nicht eine Energie, sondern nur ein Vermögen ist, da er ohne das Wahrnehmbare nichts wahrnimmt, so ist auch der Verstand nur ein solches Vermögen (ib. 2, 5.). Bevor er also denkt, ist er der Wirklichkeit nichts, d. h. nichts des Intelligiblen, sondern nur einer Schreibtafel zu vergleichen, auf welcher in Wirklichkeit noch nichts geschrieben ist (die berühmte *tabula rasa!)*. An sich ist er daher wohl der Ort der Formen, aber er ist nicht in Wirklichkeit diese Formen, sondern nur der Möglichkeit nach. Wenn er aber wirklich denkt, so ist das Denkende und das Gedachte dasselbe; denn die theoretische Wissenschaft und das so Gewusste ist dasselbe, d. h. hat denselben Inhalt (ib. 3, 4.). Im engsten Sinne aber versteht Aristoteles unter dem *νοῦς* dasjenige, was die Wahrheit der höchsten, unbeweisbaren Principien unmittelbar ergreift. Wie die Wahrnehmung unmittelbar und ohne Täuschung das Sinnliche erkennt, so der Verstand das Intelligible. Denn die Principien des Wissens sind für das Denken dasselbe, was das sinnlich Wahrgenommene für das Wahrnehmen: das erste unmittelbar Gewisse.

Wie aber die Wahrnehmung aus einer blossen *δύναμις* zur *ἐνέργεια* durch die schon wirklichen äusseren sinnlichen Gegenstände wird, so muss auch für den Verstand etwas da sein, welches ihn aus einem bloss möglich Denkenden zum wirklich Denkenden macht. Für ihn aber kann dieses nicht ein äusserer Gegenstand sein, da er es nicht mit dem Materiellen, sondern nur mit dem Intelligiblen zu thun hat, daher wird ein das Intelligible wirklich Denkendes, also ein wirklicher Verstand es sein müssen, welcher den Verstand als Vermögen zur Energie erhebt. So sagt denn nun auch Aristoteles: Wie in der Natur bei jeder Gattung das Eine die Materie ist, das nämlich, was alles dieses der Möglichkeit nach ist, ein Anderes aber die Ursache und das Thätige, weil es Alles macht, so müssen auch in der Seele diese Unterschiede sein. Und der eine

Verstand (νοῦς παθητικός) ist dadurch von seiner Beschaffenheit, dass er Alles wird; der andere (νοῦς ποιητικός) dadurch, dass er Alles bewirkt. Und dieser Verstand (also der thätige) ist getrennt (von der Materie) und unleidentlich und mit dem Dinge unvermischt und ist in Wirklichkeit. Denn immer ist das Thätige werthvoller als das Leidende und das Princip werthvoller als die Materie. Aber nicht ist es so, dass er bald denkt, bald nicht (sondern er denkt immer). Er allein ist getrennt, das was er ist und allein unsterblich und ewig. Wir haben aber keine Erinnerung (nämlich wenn wir bloss thätiger Verstand sind), denn dieser ist ohne Leiden (das Gedächtniss dagegen ist vom Körper abhängig). Der leidentliche Verstand aber ist vergänglich und denkt ohne jenen nichts (de anim. 3, 5.),

In diesem thätigen Verstande tritt also zum ersten Male in der Philosophie des Aristoteles eine reine Energie, oder eine von aller Materie losgelöste Form als etwas Selbständiges auf, während alle übrigen Formen nur mit der Materie verbunden, d. h. als Formen der Materie existiren. Von diesem thätigen Verstande gilt daher der Ausspruch, dass er eine andere Gattung der Seele sei und allein getrennt werden könne, wie das Ewige vom Vergänglichen (de an. 2, 2.), und dass er allein göttlich sei, denn die leibliche Energie habe keinen Theil an seiner Energie, während die übrigen (Seelen-) Principien, deren Energie eine leibliche sei, nicht ohne Leib existiren können (de gen. et corr. 2, 3.). Woher aber und wie dieser thätige Verstand in die Seele komme, darüber erfährt man nur das eine kurze und dunkle Wort, dass er von aussen (θύραθεν) dazu hineinkomme (ibid.). — Unsterblich ist hiernach allein der thätige Verstand, alle übrige Seelenthätigkeit hört mit dem Leben des Leibes auf, denn sie ist ja eben nur das wirkliche Leben, die Entelechie des organischen Körpers. Daher sagt Aristoteles: der νοῦς tritt als selbständiges Wesen ein und geht nicht unter. Das Beabsichtigen, Lieben und Hassen sind keine Zustände des Verstandes, sondern des Wesens, welches den Verstand hat. Wenn dieses Wesen untergeht, so hört das Erinnern und Lieben auf, denn es gehört nicht zum Verstande, sondern zu dem Gemeinsamen, was untergegangen ist (de an. 4, 1.).

Dieser thätige Verstand ist, wenn auch unter einem andern Namen im Ganzen dasselbe, was bei Plato „die Seele an sich selbst“ ist, welche auch als ein selbständiges Wesen mit dem Leibe nur eine vorübergehende Vereinigung eingeht, also auch von Aussen

hineinkommt, nicht aber die Form des Leibes ist. Der eigentliche Grund einer solchen Ansicht liegt aber in psychologischer Unwissenheit, die freilich jenen grossen Denkern nicht zum Vorwurf gereicht. Man weiss nämlich nicht, wie das Denken des Uebersinnlichen, oder solcher Begriffe, die nichts von der sinnlichen Erfahrung in sich zu haben scheinen, aus den sinnlichen Vorstellungen entstehen oder durch sie veranlasst werden können. Das Wahrnehmen des Sinnlichen und das Denken des Nichtsinnlichen scheinen mit einander nichts gemeinsam zu haben, daher werden für diese Thätigkeiten zwei getrennte reale Principien gesetzt, oder der logische Unterschied wird zu einem realen gemacht. Ebenso offenbar ist aber auch die starke Inconsequenz, dass die Seele Anfangs nur als Form des Körpers, d. h. als das wirkliche Leben desselben gesetzt, am Ende aber ihre höchste Energie, der Verstand, gänzlich vom körperlichen Leben losgelöst wird. Völlig unklar aber bleibt auch das Verhältniss des leidentlichen Verstandes zu den übrigen Seelenvermögen; denn während diese als wirkliche Entelechien gedacht werden, die freilich bald in Ruhe, bald in Thätigkeit sind, wird jener nur als Materie für den thätigen Verstand gedacht, also nicht als Entelechie. —

Diejenigen Erscheinungen des Seelenlebens, welche ein Streben in sich schliessen, die Begierde, der Muth und das Wollen (*ἐπιθυμία*, *θύμος*, *βούλησις*) werden zwar einem besondern Seelentheile, dem *ὀρεκτικόν*, zugeschrieben, stehen aber in Abhängigkeit von andern Seelentheilen, nämlich sowohl von der Wahrnehmung als dem Denken und der, wie es scheint, zwischen diesen stehenden Einbildungskraft. Das Wahrnehmen an sich gleicht zwar dem blossen Sprechen oder Denken, wenn es aber angenehm oder unangenehm ist, begehrt oder flieht es, was einer Bejahung oder Verneinung zu vergleichen ist. Ebenso wenn die denkende Seele, welcher die Bilder der Einbildungskraft innewohnen, etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, so verabscheut oder begehrt sie (de an. 3, 7.). Das in dem denkenden Seelentheile entstehende Begehren oder Verabscheuen ist der Wille; der Muth und die Begierde entstehen in dem nicht vernünftigen Seelentheile. Das eigentlich Bewegende dabei ist aber weder die Wahrnehmung, noch die Einbildungskraft, noch der Verstand an sich, sondern ein durch diese Vermögen erfasstes, entweder wahres oder nur scheinbares Gut (d. h. Angenehmes oder Nützliches, Zuträgliches = Gut), oder die Gegentheile davon; nicht aber jedes Gute, sondern nur das durch Handeln erreichbare

(*πρακτόν*) Gute (ib. 3, 10.). Die strebende Seele ist also zugleich bewegt und bewegend. Insofern sie begehrt, ist sie von dem Guten bewegt, und sie bewegt dann das lebende Wesen; dieses ist in diesem Vorgange das bloss Bewegte, das vorgestellte Gut aber ist das bloss Bewegende, ohne selbst bewegt zu sein. Diese letzteren Bestimmungen sind, wie sich bald zeigen wird, für die Metaphysik oder die erste Philosophie des Aristoteles von der grössten Bedeutung.

Zu bemerken ist endlich noch, dass Aristoteles zu der später von Vielen hochgeschätzten Lieblingsvorstellung von der Seele als dem Mikrokosmos Veranlassung gegeben hat. Gewissermassen, sagt er, ist die Seele alles Seiende. Denn das Seiende ist entweder sensibel oder intelligibel. Die Wissenschaft ist gewissermassen das Intelligible, die Wahrnehmung das Sensible. Aber sie ist nicht die Dinge selbst; denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern die Form. Der Verstand ist die Form der Formen, die Wahrnehmung die Form des Sensiblen (de an. 3, 8.). —

Aristoteles hat durch seine Psychologie sich das Verdienst erworben, als der Erste eine absichtliche und genauere Aufmerksamkeit auf die psychischen Erscheinungen gerichtet und damit den ersten Grund und Anfang zu dieser Wissenschaft gelegt zu haben. Aber sein Verdienst würde noch grösser gewesen sein, wenn er nur bestrebt gewesen wäre, die empirischen Erscheinungen genau zu beachten und zu sammeln, und er nicht gemeint hätte, eine Erklärung dieser Thatsachen geben zu können, zu deren Möglichkeit damals geradezu Alles fehlte. Indem er aber die allgemeinen Klassenbegriffe, unter welche er die empirischen Thatsachen sammelt, sofort als die realen Kräfte denkt, welche die Ursachen dieser Erscheinungen sein sollen, hat er dem Fortschritte zu einer rationellen Psychologie ein lange Jahrhunderte dauerndes Hinderniss in den Weg gelegt. — Für die Entwicklung der Ansicht von der Seele selbst ist von besonderer Bedeutung die Trennung des *νοῦς* von dem materiellen Körper. Es ist schon gezeigt, wie Anaxagoras zuerst den Verstand von allem Körperlichen trennte, und Plato, diese Trennung auf die menschliche Seele anwendend, sie, als reinen *νοῦς*, vor ihrer Verbindung mit dem Leibe, die Ideen schauen lässt. Während Aristoteles hierin im Wesentlichen nichts ändert, sondern nur deutlicher den thätigen Verstand von den übrigen Seelenthätigkeiten sondert, wird sich später bei den Stoikern zeigen, dass sie schon anfangen, den *νοῦς* oder das *ἡγεμοκκόν* als Quelle aller

Seelenerscheinungen anzusehen. Hierdurch scheint der Anfänger der neuern Philosophie, Descartes, veranlasst zu sein, die Seele überhaupt, und nicht bloss den νοῦς, als eine immaterielle Substanz zu fassen, die nur mit dem Körper vereinigt, nicht aber die Form, d. h. das wirkliche Leben des Körpers ist. Dieser Ursprung der modernen Ansicht von der Seele als einer immateriellen Substanz aus jenem νοῦς ist um so evidenter, als die Seele bei Descartes eben nur eine *substantia cogitans*, und alle Seelenthätigkeit nur ein *cogitare*, ein Denken ist, also im Allgemeinen eben das was der νοῦς des Aristoteles. Ebenso ruht auch die gewöhnliche Lehre von den Seelenvermögen trotz mancher Unterschiede auf aristotelischem Grunde; denn beide haben die Hauptsache mit einander gemein, dass sie die Seelenvermögen als reale Kräfte denken, welche bald in Ruhe, bald in Thätigkeit sind.

§ 61.

Die allgemeine Ansicht des Aristoteles von der Natur ist, ähnlich wie die Plato's, im Princip teleologisch, nur mit einem grossen Unterschiede, der sich aus den beiderseitigen Ansichten vom Seienden ergiebt. Plato führt das Geordnete, Zweckmässige, Schöne und Gute in der Welt auf den Willen eines guten und neidlosen persönlichen Weltbildners zurück. Denn weder aus der blossen Materie, dem Nichtseienden, noch aus den blossen Ideen, dem wahrhaft Seienden, welches kein Princip des Werdens in sich trägt, weiss er eine zweckmässige Weltbildung zu begreifen. Er setzt also, freilich nicht in seinem Wissen, sondern im Meinen oder Glauben, ein die Welt übersteigendes persönliches Princip der Zweckmässigkeit. Aristoteles dagegen neigt sich auf die Seite der sog. immanenten Zweckmässigkeit, bei der die Annahme eines absichtlich zweckstiftenden und ausführenden Weltbildners nicht nöthig ist. Denn da ihm die Bewegung die Wirklichkeit dessen ist, was in der Materie der Möglichkeit nach enthalten ist, in dieser aber sämmtliche Formen, also auch die zweckmässigen, der Möglichkeit nach enthalten sind, so werden diese Formen durch die Bewegung, wenn sie nämlich vorhanden ist, ohne weiteres verwirklicht, und diese Verwirklichung ist eben das Ziel oder der Zweck der Bewegung. In der Betrachtung der schon als wirklich vorhanden gedachten Natur fasst er diese daher nach Analogie eines Künstlers; sie handelt, wie die Kunst nicht ohne Zweck (*ματήν*), aber auch ebenso wenig wie die Kunst mit Ueberlegung. Sie hat gleichsam

einen inneren Trieb nach Herausbildung der in der Materie möglichen Formen; denn wie die Vernunft eines Zweckes wegen handelt, so geschieht es auch von der Natur, und dies ist ihr Ziel (de anim. 2, 4.). Mit dem Begriffe des Zweckes aber verbindet sich bei Aristoteles ohne weiteres der des Guten, d. h. des die Begierde Befriedigenden, Nützlichen, Geordneten, überhaupt alles Werthvollen. Alles Werden, sagt er, geschieht um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist das Gute, denn das Weswegen ist das Beste und das will das Ziel alles Andern sein (Met. 4, 1; 8, 8.). Die Natur ist für Alles die Ursache der Ordnung (Phys. 8, 1.). Alles verlangt nach dem Ewigen und Göttlichen und handelt um deswillen, soweit es nach seiner Natur handelt. Deshalb ist es die natürlichste Thätigkeit der organischen Wesen, ein Wesen ihresgleichen zu erzeugen, um soviel als möglich am Ewigen und Göttlichen Theil zu nehmen. Weil nämlich das Lebende nicht ewig sein kann, da es vergänglich ist, so sucht es sich das Ewige, so viel als es vermag, anzueignen; es bleibt freilich nicht dasselbe der Zahl nach, wohl aber der Art nach (de anim. 2, 4.), d. h. die Individuen vergehen, aber die Gattung erhält sich; — ein, beiläufig gesagt, dem Aristoteles unzählige Male nachgesprochener Gedanke! —

Diese ganze Ansicht ist erschlichen. In dem anfänglich zum Grunde liegenden Begriffe, dass das Ziel (eigentlich das Ende) der Bewegung die Verwirklichung des Möglichen ist, liegt nicht der Begriff des Zweckes; denn dieser enthält den Begriff der Vorstellung von diesem Ziele der Bewegung und des Wollens eben dieses Zieles. In dem nackten Begriffe des Zweckes ferner liegt nicht der des Guten, wenn dieser etwas Anderes bedeuten soll, als eben des Bezweckten oder Begehrten, und also in ihm die Bestimmungen des Geordneten, Schönen, Nützlichen mit enthalten sein sollen; denn der Zweck kann auch ein schlechter sein.

Aber allerdings bedurfte Aristoteles bei dieser erschlichenen Ansicht nicht eines absichtlich wirkenden guten Weltbildners, sondern nur eines ersten Bewegers. Denn sobald ein Princip gefunden ist, von welchem die Bewegung der Materie ausgeht, so müssen die in der Materie möglichen Formen ohne weiteres durch dieselbe in die Wirklichkeit übergeführt werden. Wenn aber das Princip, von welchem die Bewegung ursprünglich ausgeht, gefunden ist, so wird damit auch zugleich die oben unentschieden gebliebene Frage nach dem, was Aristoteles als das wahrhaft Seiende setzen kann, beantwortet sein.

§ 62.

Man wird sich erinnern, dass Aristoteles von dreierlei Seiendem geredet hat, von der Materie, der Form und dem aus beiden bestehenden Ganzen oder dem wirklichen Einzeldinge; dass er der Form und dem Einzeldinge vorzüglich das Sein zuschreibt, aber dasselbe der Materie nicht abspricht, sondern diese nur als ein relatives Nichtseiendes setzt, d. h. sie ist nur insofern nicht, als sie noch nicht ein bestimmtes Ding geworden ist. Nun aber kann er den Formen und den Einzeldingen auch nur insofern das Sein beilegen, als sie schon wirklich geworden sind. Das werden sie aber nur durch die Bewegung; denn diese ist die Verwirklichung des Möglichen; ohne dieselbe würden sie nur im Schosse der blossen Möglichkeit ruhen. Es kommt daher Alles darauf an, ein Princip der Bewegung zu finden. Dieses kann aber nur in einem Wirklichen liegen, wie Aristoteles selbst genug eingeschärft hat, dass ein Mögliches nur durch ein schon Wirkliches wirklich werden könne. Dieses Princip der Bewegung kann daher nicht in der Materie liegen, sie als ein δυνάμει ὄν kann sich nicht selbst aufmachen, um wirklich zu werden. Ebenso wenig aber kann es in den Formen der wirklich in der Welt vorhandenen Dinge liegen. Denn sie alle sind, ausser der einen räthselhaften Form des thätigen Verstandes, an die Materie gebunden. Sie sind nicht wirklich von der Materie getrennt, wie die platonischen Ideen, sondern können nur im abstracten Denken von der Materie unterschieden werden. Man darf den Aristoteles nicht so verstehen, als ob er das wirkliche Ding aus zwei vorher getrennt existirenden Principien, der Materie und der Form, wie aus zwei Elementen zusammensetzte, sondern durch die Bewegung wird auch erst die Form in der Materie wirklich, in der sie vorher nur der Möglichkeit nach war. Der Begriff, sagt er, ist die Form des Gegenstandes, aber er muss zu seinem Bestehen in einem bestimmten Stoffe sein (de anim. 1, 1.). In diesen Formen also, welche zu ihrem Wirklichsein der Materie bedürfen, kann also das Princip der Materie auch nicht liegen. Noch viel weniger aber in den sinnlichen Dingen selbst; denn sie müssen erst durch eine Bewegung wirklich geworden sein, ehe sie ihrerseits Principien einer Bewegung werden können.

Soll also die Wirklichkeit der Welt erklärt werden, so muss ausser dem, was bisher als das Seiende gesetzt wurde, das sich aber bis jetzt nur als ein Mögliches erwiesen hat, noch etwas Anderes

angenommen werden, welches als das absolut erste Princip der Bewegung angesehen werden kann, oder es muss dasjenige Princip gefunden werden, an welchem Himmel und Erde hängt.

In dieser Absicht schlägt nun Aristoteles folgenden Gedankengang ein. Die Bewegung kann keinen Anfang haben, sondern muss ewig sein. Denn die gezählte Bewegung ist die Zeit, diese aber hat keinen Anfang, weil jeder Zeitpunct als solcher einen andern vor sich haben muss. Also kann die Bewegung nicht in einem Zeitpuncte anfangen und kann deshalb auch nicht aufhören; die Bewegung ist also ewig und deshalb auch continuirlich oder ohne Unterbrechung. Das Princip dieser ewigen Bewegung muss also auch ewig und wegen ihrer continuirlichen Einheit auch nur eins sein (Phys. 8, 6.). Aus demselben Grunde aber darf es nicht bloss nicht Materie sein, da diese kein Princip der Bewegung ist, sondern auch nicht mit der Materie verbunden gedacht werden. Denn da in der Materie, als dem bloss Möglichen, sowohl das Nichtsein als das Sein liegt, so könnte ein materielles Princip sowohl nicht bewegen als bewegen, würde also nicht ein Princip der ewigen, continuirlichen Bewegung sein können.

Ferner darf es nicht selbst ein Bewegtes sein; denn das Bewegte setzt immer schon ein Bewegendes voraus. Mit einer solchen Annahme würde man nur in eine unendliche Reihe gerathen. Das erste Princip der Bewegung muss also selbst unbewegt sein.

Ist es also nicht Materie, noch eine mit Materie verbundene Form und giebt es nur zwischen Materie und Form die Wahl, so muss es eine reine Form, oder eine reine Energie *(purus actus)* sein, die von aller Materie getrennt ist.

Nachdem dieser allgemeine Begriff des ersten Princips der Bewegung gefunden ist, dass es nämlich eine einige, selbst unbewegte reine Energie oder Form ohne alle Materie ist, erhebt sich die weitere Frage: wie aber kann ein selbst Unbewegtes etwas Anderes bewegen? Da alle Bewegung (empirisch) fordert, dass das Bewegende das Bewegte berührt, so muss eine solche Berührung auch hier stattfinden. Hinsichtlich des Ortes dieser Berührung lehrt Aristoteles: da die continuirliche Bewegung eine kreisförmige sein müsse und diese ewige Kreisbewegung sich am Himmel zeigt, so sei es am passendsten zu denken, dass das erste Princip den Himmel von seinem Umkreise aus in Bewegung setze. Freilich könnte es auch vom Mittelpuncte aus geschehen; allein der Umkreis bewegt sich schneller als das Mittlere und das dem Bewegenden

Nächste bewegt sich schneller als das Entferntere. Daher bewegt das unbewegte Princip zunächst den Himmel zu dem continnirlichen kreisförmigen Umschwunge; und von dieser ersten Bewegung des Himmels hängen alle andern Bewegungen in der Welt ab.

Indess aber erhebt sich eine neue Schwierigkeit, wie nämlich eine solche Berührung zu denken sei? Wenn bei materiellen Dingen eins das andere durch Berührung in Bewegung setzt, so wird das Bewegende auch von dem Bewegten berührt, und dadurch selbst afficirt, d. h. bewegt. Dies darf aber bei dem absolut Unbewegten nicht stattfinden; es darf von dem Bewegten nicht berührt werden. In dieser Verlegenheit nimmt Aristoteles zu einer geistigen Berührung seine Zuflucht. Wir sagen zuweilen, meint er, dass ein Trauernder uns rühre (*ἅπτεσθαι ἡμῶν*), aber nicht, dass wir ihn rühren (de gen. et corr. 1, 6.). Es kann also eine Bewegung von einem Principe ausgehen, ohne dass dieses selbst wieder bewegt wird; wie ja auch beim menschlichen Begehren die Bewegung von einem vorgestellten Gute ausgeht, ohne dass dieses selbst bei diesem Vorgange bewegt wird Kann also bewiesen werden, dass jenes erste Princip der Bewegung, die eine reine Energie, als das Gute oder Erstrebenswerthe gedacht werden muss, so scheint die Frage gelöst zu sein, wie es bewegen kann, ohne bewegt zu werden. Diesen Beweis sucht Aristoteles in folgenden, etwas dunkeln, aber doch verständlichen Sätzen zu führen: Es (das Unbewegte) bewegt aber also: das Erstrebte und das Intelligible bewegt, ohne bewegt zu werden. Das Erste aber von ihnen ist ein und dasselbe. Denn das scheinbare Schöne ist zwar ein begehrtes, das erste Gewollte aber ist das seiende (wahrhaft) Schöne. Wir erstreben aber etwas, weil es uns schön dünkt, nicht aber dünkt es uns schön, weil wir es erstreben. Das Princip (des Erstrebens) ist also das verständige Denken (*νόησις*). Der Verstand aber wird vom Intelligiblen bewegt. Die eine Reihe aber (nämlich die positive Reihe der Gegensätze, welcher die andere Reihe des Negativen gegenüber steht) ist an sich selbst intelligibel und das Erste derselben ist das Seiende, die *οὐσία*, und zwar das einfach und in Wirklichkeit Seiende. Aber auch das Schöne und an sich selbst Vorzuziehende liegt in derselben Reihe und das Erste ist das Beste, daher gehört auch das Weswegen (der Zweck) zu dem Unbewegten. — Es bewegt also, wie ein Geliebtes, das Bewegte aber bewegt dann das Uebrige (Met. 12, 7.). Wenn also das wahrhaft Schöne und das Intelligible den Willen und den Verstand bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, so wird

begriffen werden können, wie das erst Bewegende, ohne selbst bewegt zu werden, ein Princip der Bewegung sein könne, wenn es als ein Intelligibles und Schönes gedacht werden muss. Dies aber ist deswegen der Fall, weil zunächst sowohl das einfach (ohne Materie) Seiende, die reine Energie, als auch das Schöne und Intelligible in ein und derselben Reihe des Positiven liegen, in welchem keine Negation enthalten ist. Denn sowohl das reine Sein, in welchem kein Nichtsein, also keine Materie ist, als auch das wahrhaft Schöne und das Denkbare oder Intelligible an sich sind ohne alle Negation. (Das an sich Denkbare muss nämlich rein positiv sein, weil das Nichtseiende nicht gedacht werden kann.) Nun aber ist ferner in dieser Reihe das Seiende das Erste (denn erst muss überhaupt etwas als seiend gesetzt werden, ehe vom Schönen und Intelligiblen die Rede sein kann, ist nichts, so ist auch kein Schönes und Gutes); das Erste aber ist das Beste; also muss das erste Seiende, jene reine Energie, auch das Beste, also das absolut Schöne und Gute oder Erstrebenswerthe sein. Der Nerv dieses Beweises liegt also in dem höchst schwachen Satze, dass das Erste das Beste sei.

Ist nun hiermit angeblich bewiesen, dass jenes erste Seiende das Beste ist, und dass es als solches das unbewegte Princip der Bewegung sei, so muss nun noch weiter erklärt werden, worin eben dieses absolute Gutsein desselben bestehe. Bei uns, sagt Aristoteles, ist der Verstand das Beste, denn die Theorie (das Erkennen) ist das Angenehmste und Beste (dieser Satz findet seinen Beweis in der Ethik). Der Gott also (d. h. das unbewegt Bewegende) muss dieses Beste im höchsten Grade sein. Daher ist er das Denken, welches sich selbst denkt (*ἐστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*). Denn würde er etwas Anderes denken, so dächte er etwas Schlechteres. Das Beste muss also das Beste, d. h. sich selbst denken. Daraus folgt dann weiter ewiges Leben und ewige Seligkeit dieses sich selbst als das Beste in ewiger Wirklichkeit denkenden Denkens (ib. 7—9.).

In diesem ersten wissenschaftlichen Versuche eines Beweises für das Dasein Gottes hat man zugleich die definitive Antwort des Aristoteles auf die Frage nach dem wahrhaft Seienden. Es ist die reine, von aller Materie freie und darum unveränderliche. durchaus positive Energie oder Wirklichkeit des sich selbst als das Beste und Schönste denkenden Denkens. Von dieser Wirklichkeit hängt alle andere Wirklichkeit ab. —

Hierbei ist aber wohl zu beachten, dass Aristoteles, indem er seinem ersten Beweger, dem Gotte, das absolute Sein beilegt, damit der Materie, den Formen und den wirklichen Dingen nicht das Sein abspricht. Diese sind ihm nicht etwa Zustände, Affectionen oder Modificationen des Einen Seienden, wie dem Pantheismus, sondern obwohl das Wirklichsein der Dinge von jenem ersten Beweger abhängt, bleiben sie ihm doch in der That seiende Dinge. Denn Aristoteles kennt, wie schon angedeutet, verschiedene Grade des Seins. Die Materie, als das bloss Mögliche, scheint ihm am wenigsten seiend zu sein, die wirklichen Formen und Dinge sind ihm schon mehr seiend, den höchsten Grad des Seienden hat ihm der erste Beweger, als das absolut ohne Bedingung und ohne Negation Seiende. Diese drei Grade des Seienden, des Möglichen, Wirklichen und Absoluten bestehen aber bei ihm, und soweit sein Einfluss reicht, gleichsam friedlich neben und mit einander. Er fühlt nicht mehr die Unmöglichkeit, das bloss Mögliche und das veränderliche Wirkliche als wahrhaft seiend zu denken, weil er von der Strenge dieses Begriffs, wie er bei den Eleaten aufgetreten ist und noch bei Plato lebt, nachgelassen hat. Das Sein, die absolute Position, ist ihm zur blossen Position geworden, und da scheint es nicht unmöglich zu sein, Grade derselben anzunehmen. Diese Sorglosigkeit hinsichtlich des Begriffs des Seins setzt sich nun in der Philosophie bis in die neuere Zeit hinein fort; der erste, welcher aus diesem Schlummer erwacht ist, ist der Engländer Hobbes, welcher im Streite gegen Descartes läugnet: *unam rem aliâ magis esse.*

§ 63.

Dass Aristoteles mit dieser Theorie vom ersten unbewegt Bewegenden die Frage, welche er sich selbst gestellt hatte, nicht wirklich gelöst hat, sondern sich einem traumhaften Denken bewegt, bedarf keines langen Beweises. Denn ganz abgesehen davon, dass der Begriff eines sich selbst denkenden Denkens ganz untauglich ist, das Was eines absolut Seienden auszudrücken, weil er aus lauter Relationen besteht, so muss Aristoteles auf die Frage, was denn von jenem als ein Begehrtes oder Geliebtes bewegt werde, alle verständige Antwort schuldig bleiben. Denn was von einem Schönen und Guten zu einem Verlangen nach ihm erregt werden soll, muss nicht allein schon selbst wirklich, sondern auch eine wirkliche Intelligenz sein. Nun aber ist nach dem ganzen Zusammenhange aristotelischer Gedanken verständiger Weise nur die erste Materie,

das bloss Mögliche und in gar keiner Hinsicht schon Wirkliche, als das vom ersten Beweger zu Bewegende voraussetzen und als das Passive jenem Activen gegenüber zu stellen. Denn eben deshalb wird ein letztes Princip der Bewegung gesucht, damit durch die von ihm ausgehende Bewegung Alles ohne Ausnahme aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werde. Wie kann denn nun ein bloss Mögliches ein wirkliches Streben und Verlangen nach dem absolut Guten als nach seinem letzten Zwecke haben? Das ist nicht anders möglich, als dass man das, was man nach seiner blossen Möglichkeit denken wollte, dennoch schon als ein Wirkliches denkt. Das kann man aber nicht im wirklich Wachen denken, sondern nur im Träumen! Freilich der erste Beweger muss etwas haben, was er bewegt, das Nichts kann nicht bewegt werden. Darum muss schon sein, was erst durch die Bewegung entstehen sollte! —

Eben so werthlos ist der gefundene Gottesbegriff in religiöser Hinsicht. Ein Wesen, dessen Leben bloss im Anschauen und Genusse seiner selbst bestehen soll, das nichts Anderes denken darf, als sich selbst, dem gar kein Wollen, keine zweckstiftende und ausführende Thätigkeit beigelegt werden kann, ist ein für die teleologische Weltbetrachtung, wie für die menschliche Erlösungsbedürftigkeit völlig werthloser Gedanke.

Hiervon abgesehen ist jedoch dieses Theorem des Aristoteles interessant und werthvoll, weil er mit demselben das tiefste metaphysische Problem berührt. Trotz seiner Verwerfung der platonischen Ideen, weil in ihnen kein Princip der Bewegung liege, sieht er sich doch genöthigt, sein absolut Seiendes ihnen in gewisser Hinsicht ähnlich zu denken. Wie die Ideen muss es ohne alles Nichtsein (Materie), ohne alle Veränderung und alle aus sich herausgehende Thätigkeit (Bewegung) sein. Wie nun soll das Seiende, ohne aus sich herauszugehen, auf etwas Anderes wirken? Das ist die grosse metaphysische Frage! Soll die gegebene Welt mit ihrem Geschehen erklärt werden, so muss die Ursache des Geschehens im Seienden erklärt werden, ohne dass dieses selbst als ein Veränderliches, aus sich heraus Gehendes gedacht wird. Wie also ist das Geschehen möglich? Vor diese Frage sieht sich Aristoteles hingestellt. Er hat sie nicht gelöst; aber anerkannt muss werden, dass er sie gesehen und einen Weg der Lösung versucht hat. — Uebrigens zeigt eben die Art, wie er diese Lösung versucht hat,

dass er unbewusst dabei von platonischen Gedanken, in denen er herangebildet war, beeinflusst gewesen ist. Denn sein unbewegt Bewegendes ist im Grunde nichts Anderes, als ein platonisches, wahrhaft seiendes παραδεῖγμα, durch dessen Anschauen das Werdende nach Ordnung, Maass und Schönheit hinstrebt, um an dessen Vorzügen Theil zu haben. —

Als die eigentliche Consequenz der metaphysischen Ansicht des Aristoteles ergiebt sich die Ansicht, dass ursprünglich nur zweierlei als seiend gesetzt werden kann: die erste Materie und die von dieser getrennte, d. h. an sich existirende, reine Form oder Energie, der Gott. Denn die übrigen Formen sind nicht ohne Materie wirklich und gelangen nur zur Wirklichkeit durch die von dem Gotte ausgehende Bewegung der Materie. Es bleiben also nur zwei Principien übrig, ein bewegendes oder actives und ein bewegt werdendes oder passives. An dieses Resultat scheinen die Stoiker angeknüpft zu haben, nur dass sie die Getrenntheit beider Principien aufheben und beide Principien als ein und dasselbe Seiende setzten, welches sie, insofern es thätig ist, Gott, insofern es aber passiv ist, Materie nannten. Auch bei den späteren Platonikern und Pythagoräern finden sich nur diese beiden Grundprincipien, die sie jedoch getrennt als zwei Seiende auffassen. Die echt platonische Ansicht aber, dass der Gott auf die seienden Ideen (Formen) schaut, um nach ihnen die nichtseiende Materie zu bilden, ging verloren, nachdem von Aristoteles erkannt war, dass dasjenige, was Plato unter dem Namen der Ideen als absolut seiend gesetzt hatte, nicht als solches gedacht werden könne. Man hielt freilich den Unterschied zwischen Materie und Form unter verschiedenen Namen fest, aber die Formen wurden zu Gedanken der Gottheit oder zu dem Inhalt des weltbildenden νοῦς, wie sich später zeigen wird. —

§ 64.

Diese logisch-metaphysischen Ansichten des Aristoteles sind nicht allein für die nachfolgende griechische Philosophie, sondern auch für die philosophischen Versuche des Mittelalters bei den Arabern und den späteren Scholastikern massgebend gewesen, durch deren Vermittlung sie auch auf die neuere Philosophie und die Gestaltung der Wissenschaften überhaupt bedeutend eingewirkt haben, wie man aus dem, was bis in die neueren Zeiten für wissenschaftliches Verfahren gegolten hat, abnehmen kann.

Für den logischen Aufbau der Wissenschaften wurde als allgemeinstes formales Princip der Satz des Widerspruchs anerkannt, aber nicht zur Prüfung der gegebenen Begriffe, sondern nur der Urtheile verwerthet. Jeder einzelnen Wissenschaft sucht man entweder sogen. Axiome, d. h. als unmittelbar ohne Beweis geltende Sätze, oder durch Induction gefundene allgemeine Urtheile und die Definitionen der wichtigsten Begriffe an die Spitze zu stellen, und danach die besondern Wahrheiten über die dem Hauptbegriffe der ganzen Wissenschaft untergeordneten Begriffe zu finden. Man setzte dabei voraus, dass die gegebenen Vorstellungen von selbst Abbilder des Wesens der Dinge sein und glaubte daher im unbewussten und ungeprüften Vertrauen, dass man durch Verhütung logischer Fehler in der Definition und Classification, wie im Urtheilen und Schliessen auch die richtige in der Objectivität vorhandene Verbindung und Trennung der Dinge nebst ihren objectiven Beziehungen in Ursache und Wirkung erkennen könne. Dass die gegebenen Begriffe selbst, die wir unwillkürlich von den Dingen und dem Geschehen oder ihrem Verhalten gegen einander im unabsichtlichen Denken bilden, mit innern Fehlern behaftet sein können, und dass die Schlüsse aus solchen Begriffen trotz aller formalen logischen Richtigkeit zu falschen Resultaten führen, bedachte man nicht. Denn die von Heraklit, Parmenides, Zeno, Plato angefangene Entdeckung solcher innern Widersprüche, und ebenso die von Demokrit und Protagoras gemachte Bemerkung, dass die gegebenen Qualitäten der Dinge nur unsre subjectiven Zustände seien, wurde vergessen oder als Sonderbarkeit bei Seite geschoben. Gerade hierzu nun, dass diese, wenn auch unvollendeten, aber wichtigen Anfänge wahrer Speculation wieder in Vergessenheit geriethen, hat Aristoteles am meisten beigetragen. Sein Zurücktreten auf den empirischen Standpunct, auf welchem man die wirklichen Dinge unbedenklich für das Seiende hält, trug dazu bei, den Unterschied zwischen dem absolut Seienden und dem bloss Wirklichen zu verwischen. Seine angebliche Lösung des in dem Begriffe der werdenden Dinge liegenden Widerspruchs durch die Annahme, dass die wirklichen Dinge aus den möglichen durch die Bewegung werden, sagte dem gewöhnlichen nicht scharfen Denken zu; denn man glaubte darin eine treue Auffassung des wirklichen Geschehens zu finden. Ein Haus z. B. ist erst möglich und wird durch die Bewegung des Hausbauens zu einem wirklichen Hause. Und was ist für die Phantasie leichter und annehmlicher, als einer Wirkung die ihr gleiche Ursache als ein Vermögen oder

eine Kraft zu dieser Wirkung voranzuschicken? Ist das doch nur ein anderer Ausdruck für den alten Satz, dass Gleiches von Gleichem kommt!

Bei solchen Meinungen war es nun unausbleiblich, dass bloss logische Verhältnisse für reale, logisches Denken für eine Erkenntniss der Realität gehalten wurde. Die gegebenen, für das eigentlich Seiende gehaltenen Einzeldinge sind die ursprünglichen logischen Subjecte, von denen alles Andere als das ihnen zukommende und ohne sie nicht Vorhandene ausgesagt wird. Daher wird das logische Subject (ὑποκείμενον) die Substanz des wahrhaft Seienden, welches das Andere trägt, und die logischen Prädicate werden die der Substanz inhärirenden Eigenschaften, d. h. wie die Merkmale in einem Begriffe, so sind die Eigenschaften in der Substanz. Hierdurch wurde man aber nur noch mehr verhindert, die an sich schon schwierige und die grösste Wachsamkeit des Denkers in Anspruch nehmende Unterscheidung der bloss logischen von den realen Prädicaten zu vollziehen und wurde geneigt, Alles, was man von einem logischen Subjecte mit Recht als logisches Prädicat aussagen konnte, für eine wirkliche Eigenschaft des durch jenes Subject ausgedrückten realen Dinges zu halten. Wie Aristoteles z. B. die Privation, das Beraubtsein einer Eigenschaft zu einer positiven, objectiven Eigenschaft des Dinges macht, so setzte man allgemein die Dinge aus positiven und negativen Eigenschaften zusammen, und doch drückt ein negatives Prädicat weiter nichts aus, als dass wir uns genöthigt sehen, ein positives Merkmal, das wir einem Begriffe haben beilegen wollen, wieder zurückzunehmen. Diese Manier des Denkens wurzelte sich so tief ein, dass Kant zu der Klage veranlasst wird: die Verwechslung der logischen und realen Prädicate schlage alle Belehrung aus. Das Möglichsein ferner drückt nur aus, dass das Eintreten einer gewissen Erscheinung dem Contexte unserer Erfahrung, soweit wir ihn aufgefasst haben, nicht widerspricht, ist also gar kein Prädicat, welches als Eigenschaft eines Dinges angesehen werden kann, und doch ist es zum Ausdruck des wahrhaft Seienden geworden. Indem nämlich dieses Möglichsein in einem logischen Urtheile einem Subjecte beigelegt wird, scheint es, als ob mit diesem Subject ein Ding schon als seiend gesetzt werde, dem die Möglichkeit als seine Eigenschaft zukomme. Wird auf diese Weise das Mögliche schon versteckter Weise als ein Wirkliches gedacht, so kommt nun noch hinzu, dass in unsern Gedanken das Mögliche als Bedingung des Wirklichen auftritt. Erst muss etwas

möglich sein, ehe es wirklich sein kann. Wird nun das logische Verhältniss des Bedingens und Bedingtseins in ein reales verwandelt, so scheint das Mögliche als der Träger des Wirklichen. Das der blossen Möglichkeit nach Seiende oder die Materie wird auf diese Weise zur letzten und absoluten Substanz, d. h. zu dem, was die wirklichen Dinge trägt, und ohne welches sie nicht sein würden. So wird ein Begriff, der bloss für unser vergleichendes Denken Bedeutung hat, zum Ausdruck für das, was das absolut Seiende ist. Aus demselben Grunde werden dann auch die schon wirklichen Dinge mit allerlei activen und passiven realen Vermögen und Kräften begabt, indem die blosse Möglichkeit, dass eine Reihe von Veränderungen von einem Dinge ausgeht oder in ihm endigt, ihm als reale Eigenschaft beigelegt wird; denn es ist das Subject, von dem diese Möglichkeit ausgesagt wird, und welche es also trägt. Und diese letztere Ansicht wird um so beliebter, als man eine leichte und doch genügende Erklärung der sinnlichen und übersinnlichen Vorgänge darin zu besitzen glaubt. Auf die Frage: wie geht es zu, dass der Magnet das Eisen anzieht? braucht man bloss zu antworten: er besitzt eine das Eisen anziehende Kraft! Auf die Frage: wie ist's möglich, dass der Menschengeist in allerlei Wissenschaft und Kunst weiterschreitet? lautet die einfache Antwort: er hat das Vermögen des Verstandes und der Vernunft. Es ist hinreichend bekannt, wie lange man sich mit solchen Antworten als einer wissenschaftlichen Erklärung begnügt hat, und dass man sich auch noch heut zu Tage in vieler Hinsicht damit begnügt. Man sieht eben nicht, dass man sich mit solcher Erklärung nur in einer nichtssagenden Tautologie bewegt; man beantwortet nur die Frage mit der Frage. Denn der Inhalt des Begriffs von einem Vermögen, das man zur Erklärung der wirklichen Thätigkeit annahm, war gar kein anderer, als der, durch welchen man den Inhalt der wirklichen Thätigkeit dachte. Der deutliche Anfang aber dieser Art von Wissenschaft liegt in den Lehren des Aristoteles von der Materie und den Vermögen der Dinge. Freilich brachte er diese Ansicht schon aus der platonischen Schule mit. „Das, wodurch wir vermögend sind zu meinen, ist nichts Anderes als die Meinung“, sagt Plato (Rep. 5, 478 E.).

Endlich aber ist nicht zu übersehen, dass zur Unterhaltung des Scheins, als ob man auf diese Weise wirkliche Erkenntniss erlange, die gelehrte abstracte Sprache viel beigetragen hat. Der Satz, dass man an den Sternen keine andere Veränderung als die

ihres Orts wahrnimmt, ist höchst populär und verständlich. Ganz anders aber klingt er, wenn man mit Aristoteles sagt, dass die Sterne zwar ortsveränderliche, aber keine qualitätsveränderliche Materien haben. Der Schein tiefer philosophischer Erkenntniss reducirt sich gar oft nur auf die abstracte Form der Sprache.

Um zu erkennen, wie sehr das aristotelische Denken dazu beitrug, die metaphysischen Probleme zu verdecken, mag noch Folgendes beachtet werden. Von der Voraussetzung, dass unser Denken ein Abbilden der Gegenstände ist, war die Meinung, dass die richtige Definition eines Dinges ein adäquater Ausdruck seines Wesens (*essentia, τὸ τὶ ἦν εἶναι*) sei, eine nothwendige Folge. Nach der Lehre des Aristoteles besteht nun das eigentliche Wesen des Dinges in der letzten Differenz, d. h. in demjenigen Begriffe, welcher diesem Dinge allein zukommt, und an welchem es als dieses und kein anderes erkannt werden kann, der daher auch das constante bleibende Merkmal dieses Dinges sein muss. Diese letzte Differenz ist aber in Wahrheit nicht ein einfacher Begriff, sondern der vollständige Complex derjenigen Begriffe, welche zur vollendeten Bestimmung eines Dinges als dieses und keines andern nothwendig sind. (Nach Aristoteles ist z. B. der Begriff eines Hauses der, dass es ein Schutz ist, welcher den durch Wind, Nässe und Hitze entstehenden Schaden abhalten soll, de anim. 1, 1.) Ist aber dieser Complex dieser Begriffe das adäquate Abbild dessen, was das Ding ist, oder seine *essentia,* so konnte bei dieser Ansicht die Frage gar nicht aufgeworfen werden, wie es möglich ist, dass das Ding, welches denn doch eins und nicht Vieles sein soll, dennoch aus Vielem besteht? Wie man die vielen Merkmale in Eine Complexion zusammenfasste, so dachte man sich auch die vielen Eigenschaften in dem Einen Dinge vereinigt, ohne nach dem realen Bande dieser Vereinigung weiter zu fragen. Dem Aristoteles selbst ist diese Schwierigkeit noch aufgefallen. Die Definition, sagt er, ist ein Begriff nicht durch blosses Aneinanderbinden, sondern durch das Einssein. Was macht nun den Menschen zu Einem, und weshalb ist er Eins und nicht Mehreres, z. B. ein Lebendiges und ein Zweifüssiges? Er antwortet mit seinem fast überall angebrachten Unterschiede zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. „Wenn das Eine der Stoff, das Andere die Form ist, und das Eine nur dem Vermögen nach, das Andere der Wirklichkeit nach ist, so dürfte diese Frage keine Schwierigkeiten mehr bieten“ (Met. 8, 6.) Die allgemeineren Prädicate sind der Stoff, die mehr besonderen aber

die Form dieses Stoffes. Diese aber ist nur die nähere Bestimmung des Stoffes.

Diese Merkmale, welche zum Begriff eines Dinges nothwendig gehörten, oder seine *essentia*, d. h. seine Attribute, ausmachten, standen ferner den Accidenzien gegenüber, oder solchen Merkmalen, die fehlen oder da sein konnten, ohne dass dadurch jener Inbegriff verändert wurde. Da es nun im bloss logischen Denken gar keine Schwierigkeit hat, solche accidentielle Merkmale jenen constanten, welche das Wesen ausdrücken sollen, hinzuzusetzen, wenn sie nur ihnen nicht widersprechen, oder auch sie wegzudenken, so konnte auch unter der Voraussetzung, dass das logische Denken ein Abbild der Dinge und des realen Geschehens ist, der Gedanke gar keine Schwierigkeit mehr machen, dass in der Wirklichkeit das Ding solche seinem Wesen nicht widersprechende Eigenschaften annimmt oder ablegt. Wie der Begriff des Sokrates dadurch keine Veränderung erleidet, ob man das Merkmal des Schlafens oder Redens hinzusetzt oder wegdenkt, so bleibt Sokrates auch in Wirklichkeit derselbe, mag er schlafen oder wachen, reden oder schweigen. Es erregte daher keine Verwunderung mehr, wie ein Seiendes, eine Substanz durch Annehmen oder Ablegen solcher Accidenzien verändert werde, und doch bleiben sollte, was sie war. Dass dieses Annehmen und Ablegen der Accidenzien in Wirklichkeit eine Veränderung in der Substanz voraussetzte, bedachte man nicht, denn die *essentia* des Dinges, die constanten Merkmale desselben, blieben ja, welche sie waren. Daher kann es nicht befremden, dass bei solcher Ansicht das Problem der Veränderung, welches bis Plato die griechische Metaphysik vor allem in Bewegung erhalten hatte, nicht mehr beachtet wurde. Bis auf die neuesten Zeiten der Philosophie liegt dieses Problem so gut wie todt.

Ein ähnliches Schicksal hatte das damit zusammenhängende Problem der Ursache und Wirkung. Dieses war freilich noch gar bestimmt aufgestellt, denn die ganze griechische Metaphysik fragt noch gar nicht, wie es möglich sei, dass ein Ding in das andere eingreife, um in demselben eine Veränderung hervorzubringen. Aber es konnte nun auch gar nicht mehr auftauchen, nachdem man im logischen Denken ein Abbild des realen Geschehens erblickte. Wie man bei der Determination der Begriffe durch neue Merkmale, welche die Veränderung repräsentirten, diese neuen Merkmale aus seinem Gedankenvorrathe, also aus andern Begriffen, die man schon hatte, hernahm, so dachte man auch, dass in der Wirklichkeit die

Eigenschaften der Dinge, welche sie bei der Veränderung annahmen, schon in andern Dingen vorhanden wären und nur aus diesen in jene hinüberwanderten. Das wirkliche Ding liess einige seiner Eigenschaften in das andere hinüberfliessen. Dies nannte man *influxus physicus*, und hatte so wenigstens einen Namen für das Wirken der Dinge. Descartes ist der erste, der anfängt sich darüber zu wundern, wie das möglich sei, dass die Eigenschaften einer Substanz diese verlassen und in eine andere übergehen sollen.

Bei der Lehre des Aristoteles selbst von den vier Arten der Ursachen sieht man deutlich, dass die beiden Ursachen der Materie und der Form nur jener Uebersetzung des Logischen in's Metaphysische ihren Ursprung verdanken. Die Materie ist der allgemeine, noch nicht vollständig bestimmte Begriff, durch welchen wir ein Ding denken, die Form der vollständig bestimmte. Weil wir also durch diese Begriffe das Ding denken, darum sind sie die Ursache desselben. In der *causa efficiens* und der *finalis* aber liegt nur die noch ganz rohe Vorstellung des Anfangspunctes, von welchem eine Reihe von Veränderungen auszulaufen scheint, und des Endpunctes, zu welchem sie führt. Meine Vorstellung, dass ich durch Spazierengehen gesund werde, und das darin liegende Begehren der Gesundheit sind der Anfangspunct, auf welchen das Spazierengehen folgt, und die auf das Spazierengehen wirklich erfolgende Gesundheit ist der Endpunct dieser Reihe von Vorgängen. Daher meint Aristoteles auch, dass der Anfangspunct der Bewegung und ihr Endpunct mit dem Begriffe der Form zusammenfallen. Denn in diesem Beispiele ist es in allen drei Fällen der eine Begriff der Gesundheit (Met. 5, 2.). —

Biese Bemerkungen mögen hinreichen, um zu erklären, dass soweit der Einfluss des Aristoteles reichte, sowohl die alten schon gefundenen Probleme der Metaphysik wieder in Vergessenheit geriethen, als auch neue nicht gefunden werden konnten. — Dass übrigens in der griechischen Philosophie das speculative Denken nach Aristoteles sein Leben verlor, hatte zum Theil andere, von ihm unabhängige Ursachen, wie sich später ergeben wird. —

C. Die praktische Philosophie.

§ 65.

Aristoteles hat das Verdienst, zuerst eine systematische Auffassung der ethischen Wissenschaften versucht, grössere logische

Präcision der Begriffe angestrebt und auf einige mit der Ethik zusammenhängende Probleme seine Aufmerksamkeit gelenkt zu haben. Dagegen fehlt ihm das edle Streben Plato's, den Eudämonismus zu überwinden. Er hat vielmehr sich bei einem freilich wohlgemeinten und von manchen echt ethischen Elementen durchzogenen Eudämonismus beruhigt.

Die vollendete, allumfassende ethische Wissenschaft ist ihm die Politik, oder die Lehre von dem, wodurch man gut wird. Die eigentliche Ethik, d. h. die Lehre von dem, was gut ist, bildet nur einen Theil jener. Denn das Ziel der Philosophie über die menschlichen Dinge ist nicht, eine Kenntniss vom Guten zu haben, sondern Tugend zu üben. Hierzu ist die blosse Kenntniss des Guten ein ungenügendes Mittel, es muss die Politik oder Staatskunst, deren Haupttheil die Kunst der Gesetzgebung ist, hinzukommen. Denn nicht durch Lehre allein wird der Mensch tugendhaft, sondern durch Gewöhnung; und das geschieht am besten durch Gesetze, welche das gemeinsame Leben regeln (Eth. Nic. 10, 9.). Daher umfasst das Ziel der Politik alle praktischen Wissenschaften; ausser der Ethik auch die Strategik, Oekonomik und Rhetorik (ibid. 1, 2.). Da aber der Gesetzgeber wissen muss, was das menschliche Gute ist, oder was man thun und lassen muss, so ist die Ethik die Grundlage der Politik. — Strenge wissenschaftliche Genauigkeit aber darf man von der Ethik nicht erwarten, da sie sich nur auf das bezieht, was sich auch anders verhalten, also nur das angeben kann, was meistens geschieht, wenn man ihre Regeln befolgt. (Der Erfolg der sittlichen Handlungen, die Glückseligkeit, kann nämlich nicht in allen Fällen garantirt werden.)

§ 66.

An die Spitze seiner Entwickelung stellt Aristoteles eine Definition des Guten, in deren Consequenz der eudämonistische Charakter der ethischen Ansicht nothwendig liegt. Das Gute ist das, wonach Alle streben. Alle Handlungen haben ein Ziel, das entweder in ihnen selbst oder in einem äusseren Werke liegt. Dieser Zweck, welcher erreicht werden soll, ist das Gute. Nun muss, wenn nicht der Zweck immer wieder nur ein Mittel für einen andern sein soll, es einen letzten Zweck des Handelns geben, der um sein selbst und nicht um eines andern willen erstrebt wird. Dieses höchste Gut wird zwar einstimmig in der Glückseligkeit ge-

funden, aber es kommt darauf an zu bestimmen, worin sie besteht; und das ist eben der Zweck der Ethik.

Vorläufig stellt Aristoteles drei Lebensweisen auf, in denen man möglicher Weise die Glückseligkeit suchen kann, das genusssüchtige, politische und theoretische Leben. Das genusssüchtige wird als ein sklavisches und thierisches verworfen, das politische hat zu seinem niedern Zweck die Ehre, zu seinem höhern die Tugend. Aber in dieser allein kann die Glückseligkeit nicht bestehen, denn der Tugendhafte könnte ja sein Leben verschlafen oder von grossen Unglücksfällen betroffen werden. Es bleibt also das theoretische Leben übrig, das zu seinem Zweck hat, die Wahrheit zu schauen.

Indem nun Aristoteles in die Untersuchung selbst eintritt, unterscheidet er mit Plato drei Arten des Guten: das was bloss Mittel für Anderes ist; was an sich selbst vorzüglich und zugleich Mittel für Anderes ist, und was um sein selbst willen vorzüglich und niemals Mittel ist. Aber von Plato abweichend sieht er in der letzten Art die höchste Stufe des Guten und setzt als solche die Glückseligkeit. Denn nach ihr strebt man nicht als nach einem Mittel, sondern sie macht das Leben an sich selbst vorzüglich und zu ihr kann nichts anderes hinzugesetzt werden, wodurch sie ein grösseres Gut würde, als sie ist. Sie ist also der Inbegriff alles Guten, das Vollkommne, Selbstgenügende, der Zweck des Praktischen (E. N. 1, 7.).

Nach dieser Bestimmung des allgemeinen oder formalen Begriffs der Glückseligkeit muss nun ihr Inhalt angegeben werden. Um diesen zu finden, wendet sich Aristoteles an das eigenthümliche Werk des Menschen. Denn wie die Vorzüglichkeit eines Künstlers darin besteht, dass sein Werk gut ist, so wird auch die Vorzüglichkeit des Menschen darin bestehen, dass er das dem Menschen als solchen eigenthümliche Werk gut vollbringt. Da nun der Mensch von anderen lebenden Wesen sich nicht durch das ernährende und empfindende Leben, sondern durch seine Vernunft unterscheidet, diese also seine Eigenthümlichkeit ist, so muss das menschliche Werk in derjenigen Thätigkeit der Seele bestehen, welche der Vernunft gemäss oder doch nicht ohne Vernunft ist. Im vernünftigen Theile der Seele ist nämlich der Unterschied, dass ein Theil bloss der Vernunft gehorcht, der andere aber die Vernunft hat. Beides darf hier aber nicht bloss als Vermögen, sondern muss als Thätigkeit gesetzt werden; denn das blosse Vermögen schafft noch kein

Werk. Das menschliche Werk also ist ein Leben und dieses besteht in den wirklichen mit Vernunft geschehenden Handlungen der Seele. Jedes Werk aber, also auch das menschliche Leben wird nach der eigenthümlichen Tüchtigkeit (ἀρετή, Tugend) des Handelnden gut vollendet. Das menschliche Gute oder die Eudämonie ist also die Thätigkeit der Seele, welche ihrer Tugend gemäss, oder wenn es mehrere Tugenden giebt, der besten und vollkommensten gemäss geschieht. Jedoch muss dass Leben selbst ein vollkommnes sein, denn eine kurze Zeit macht keinen glückseligen Menschen. Dieses tugendhafte Leben des Menschen bedarf nun nicht der Lust, wie eines Anhängsels, sondern es hat seine Lust in sich selbst, denn niemand ist gut, der sich nicht an schönen Handlungen erfreut. Daher ist die Glückseligkeit, d. h. das Leben nach den besten Tugenden der menschlichen Seele, das beste und als solches auch das angenehmste.

Aber dennoch reicht das blosse tugendhafte Handeln der Seele nicht hin, um die Glückseligkeit sicher zu schaffen, wie wiederholt ansdrücklich bemerkt wird. Es muss auch ein vollkommnes (d. h. zur Fülle der Jahre kommendes) und mit den nöthigen Glücksgütern ausgestattetes und von schlimmen Zufällen freies Leben hinzukommen. Denn freilich wird niemand durch Zufall, sondern nur durch Uebung und Gewöhnung gut und glückselig, aber dazu gehört eben das gehörige Mass des Lebens und ausserdem die nöthigen Glücksgüter. Die Hand des Zufalls (τύχη) kann also nicht ganz abgewiesen werden. Denn obwohl ein edler und hochherziger Mann in keiner Lage des Lebens das Schlechte thun, sondern alle Unfälle wohlgeziemend ertragen und nach Massgabe des Vorhandenen immer das Schönste thun wird, so wird er, wenn auch nicht unglücklich, doch aber auch nicht selig (μακάριος) sein, wenn ihn etwa ein Schicksal, wie das des Priamus trifft. Er wird also nur glückselig sein, wie ein Mensch, nicht wie ein Gott (E. N. 1, 11.).

Ist nun die Glückseligkeit das vollkommne menschliche Leben, das sowohl der besten Tugend der Seele gemäss ist, und damit seine Lust in sich selbst hat, als auch mit den für diese Thätigkeit nothwendigen äussern Gütern ausgerüstet ist, so ist sie eben das, um dessentwillen man alles Andere thut Sie ist ehrwürdig und göttlich und nicht bloss löblich, wie etwa die Gerechtigkeit. Denn niemand lobt die Glückseligkeit wie das Gerechte, sondern preisst sie als etwas Göttlicheres und Besseres. Denn die Tugend wird nur um ihres Werkes willen gelobt (ib. 12.). — Die Tugend lobt

Aristoteles also hier nur, weil sie das nothwenige Mittel ist, um die Glückseligkeit hervorzubringen; das Lob geht nur auf das taugliche Mittel; das absolut an sich Vorzügliche, das Ehrwürdige, ist aber der absolute Zweck der Tugend, die Glückseligkeit. Diese besteht aber nicht in der Tugend an sich, sondern in dem wirklichen Handeln nach der Tugend, denn nur mit dem wirklichen Handeln ist die Lust verbunden. —

Aristoteles hat hiermit drei Requisite der Glückseligkeit aufgestellt: das tugendhafte Handeln; die damit verbundene Lust, und die äussern Lebensgüter. Der Kern der Glückseligkeit aber ist immer die Lust, freilich nicht jede, sondern nur die mit dem tugendhaften Handeln verbundene, wie sich später genauer ergeben wird. —

§ 67.

Aber auch nach der gefundenen Bestimmung der Glückseligkeit bleibt ihr Inhalt so lange unverstanden, als man nicht weiss, welches denn die Tugend der Seele sei. Es folgt daher die Untersuchung des Tugendbegriffs.

Natürlich ist nur von der menschlichen Tugend und auch nicht von der des Körpers, sondern nur der Seele die Rede. Die Seele aber scheidet sich in das Vernünftige und Unvernünftige. Das Unvernünftige zerfällt in die vegetative Seele, die in keiner Beziehung zur Vernunft steht, und in die begehrende, welche der Vernunft gehorchen kann, und insofern sie dies thut, auch als ein Vernunft Habendes erscheint. Daher wird in der vernünftigen Seele das eigentlich an sich Vernünftige und dass der Vernunft Gehorchende unterschieden. Nach dieser letzteren Eintheilung zerfallen auch die Tugenden oder die löblichen Verhaltungsweisen (ἕξεις) der Seele in die zwei Klassen der Tugenden des an sich vernünftigen Seelentheils, oder der dianoëtischen oder theoretischen, und des begehrenden, an der Vernunft theilhabenden, oder der ethischen Tugenden.

Anstatt der Consequenz gemäss zuerst von den theoretischen Tugenden zu handeln, welche die Tüchtigkeit der Vernunft selbst bezeichnen, nach der sich das Begehren zu richten hat, verschiebt Aristoteles die Bestimmung, was die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος, *recta ratio*) sei, und handelt zuerst von den ethischen Tugenden.

Er bemerkt zunächst, dass diese nur dem Vermögen nach im Menschen angelegt sind, ihre Ausübung aber durch Gewöhnung, also

durch wirkliche Thätigkeiten erlangt wird. Denn nur durch gerecht Handeln wird man gerecht. Man gelangt aber nur dadurch zur richtigen oder tugendhaften Verhaltungsweise, wenn man das Zuviel und Zuwenig vermeidet, also die richtige Mitte hält, und sich hinsichtlich der Lust und Unlust richtig gewöhnt; denn Alle regeln ihre Handlungen mehr oder weniger danach, ob sie Lust oder Unlust eintragen. Bei dieser Gelegenheit unterscheidet er beiläufig dreierlei Werthschätzungen, nach dem Schönen, dem Nützlichen und dem Angenehmen, hebt aber diese Unterscheidung sofort dadurch wieder auf, dass er auch das Schöne und Nützliche unter das Angenehme oder Lust erregende subsumirt (E. N. 3, 2. 3.).

Die ethische Tugend, als eine löbliche Beschaffenheit der Seele, ist nun weder ein Vermögen, noch ein Affect, wie Begierde, Zorn, Furcht, Neid, Freude, Hass, Liebe, Sehnsucht, Eifer, Mitleid (denn deswegen wird man weder gelobt, noch getadelt), sondern eine Verhaltungsweise in Bezug auf die Affecte. Löblich ist sie aber deshalb, weil der Mensch durch sie gut wird und seine Werke gut vollbringt. Da nun in den Affecten und den aus ihnen folgenden Thätigkeiten ein Zuviel und Zuwenig sein kann, so wird das Mittelmass das richtige sein. Man kann sich nämlich z. B. zu wenig und zu viel fürchten u. s. w. Beides ist nicht gut. Das Mittlere und Beste ist, wenn man sich z. B. freut und betrübt oder handelt, wann, oder bei wem, oder gegen wen, oder weshalb oder wie es sich schickt (*δεῖ*).

Die Tugend also ist eine vorsätzliche Verhaltungsweise, die in einer auf uns bezüglichen Mitte liegt und durch Veruunft bestimmt ist, und so, wie es der Vernünftige bestimmt; eine Mitte aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, deren eine auf der Seite des Uebermasses, die andere auf der des Mangels liegt; denn die übermässigen und die zu geringen Affecte und Thätigkeiten treffen nicht das Schickliche (*δέον*).

Diese richtige Mitte ist aber schwer zu treffen, da sie bei jedem anderswo liegt; denn ein jeder hat eine andere Natur. Man muss daher vorzüglich auf das achten, worüber man von Natur am meisten Lust und Unlust empfindet und sich gegen seine vorwiegenden Neigungen anstemmen. Dann wird man wenigstens ungefähr das Richtige bei seinen Affecten und Handlungen treffen.

Da Aristoteles in seine allgemeine Definition der Tugend das Merkmal des Vorsätzlichen aufgenommen hat, so fügt er eine Exposition über die Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen

und des Vorsatzes hinzu, in der sich die erste Bearbeitung dieser Begriffe findet. Unfreiwillig handelt, wer gezwungen und aus Unwissenheit handelt. Gezwungen aber handelt nur der, welcher nicht in sich selbst den Anfang der Handlung hat und nichts zu ihr beiträgt, nicht aber schon der, welcher nur unfreiwillig in eine bestimmte Lage, worin er zu handeln hat, geräth. Aus Unwissenheit handelt nur der unfreiwillig, der in einem Irrthum über den Bestand der Handlung und die betreffende Person sich befindet. Thut man aber aus Unwissenheit etwas Schlechtes, ohne es bei nachfolgender besserer Einsicht zu bereuen, so hat man zwar unfreiwillig, aber nicht wider seinen Willen gehandelt. Auch entschuldigt die Unwissenheit dann nicht, wenn man handelt, ohne zu wissen, ob die Handlung gut oder schlecht ist, denn es ist schon eine Schlechtigkeit, vorher nicht zu bedenken, was man thut. Der Vorsatz ist ein Freiwilliges, das vorher überlegt und berathen ist, und ist mit Vernunft und Ueberlegung verbunden. Wir berathschlagen aber nur über das, was in unserer Macht steht, und auch nicht über die Zwecke, sondern nur über die Mittel. Was dann aus der Berathung als das Vorzuziehende hervorgegangen ist, das ist das Vorgesetzte. (Dass nicht über die Zwecke berathschlagt wird, versteht sich daraus, dass ja der Zweck, die Eudämonie, von vornherein feststeht.)

Die einzelnen Tugenden, welche nach gewissen Rücksichten, aber ohne logische Ordnung aufgeführt werden, sind zunächst Tapferkeit und Besonnenheit, die Tugenden des unvernünftigen Seelentheils. Freigebigkeit und Grossartigkeit, die sich im Nehmen und Geben von Werthsachen zeigen. Hochsinn und die richtige Ehrliebe, die sich auf die eigne Ehre beziehen. Freundlichkeit und Wahrhaftigkeit äussern sich im Zusammentreten mit Andern; Witz und geschickter Anstand bei den Erholungen. Schamhaftigkeit und Enthaltsamkeit sind, wenn auch löblich, doch keine eigentlichen Tugenden, da die erste nur ein Affect ist, die andere aber in dem Enthaltsamen heftige Leidenschaften voraussetzt.

Wenn auch bei der Beschreibung dieser Tugenden manche feine und treffende Charakteristiken sich finden, so kann sie hier doch um so mehr übergangen werden, als Aristoteles bei der Bestimmung des richtigen Verhaltens nicht über leere und nichtssagende Worte hinauskommt; z. B. das Begehrungsvermögen des Besonnenen muss mit der Vernunft übereinstimmen; er begehrt, wonach und wie und wann es sich schickt; so aber schreibt es auch die Vernunft vor.

Von Wichtigkeit sind jedoch seine Bestimmungen über die Gerechtigkeit, weil sie lange Jahrhunderte hindurch für die philosophische Ethik massgebend gewesen sind. Das Gerechte ist das Gesetzliche (νόμιμον); d. h. sowohl die Befolgung der Gesetze ist gerecht, als auch ihr Inhalt; denn dieser bewirkt und bewahrt die Glückseligkeit und ihre Bestandtheile für die staatliche Gemeinschaft. Weil nun der Inhalt der Gesetze die Werke aller Tugenden gebietet, so ist in der Gerechtigkeit alle Tugend zusammengenommen; deshalb ist sie die vollkommne Tugend, insofern sie nicht in Bezug auf die eigne Person, sondern gegen Andere ausgeübt wird. Von dieser allgemeinen Gerechtigkeit *(justitia universalis)* wird dann die besondere Gerechtigkeit *(justitia particularis)* unterschieden.

Diese besondere Gerechtigkeit hat zum Grundbegriff den des Gleichen oder Proportionalen, und zerfällt in zwei Arten. Die distributive theilt die Güter nach der Würdigkeit der Personen aus. Die ordnende (διορθωτική) dagegen bezieht sich sowohl auf die freiwilligen, als unfreiwilligen Verkehrsverhältnisse (zu den letzteren gehören Mord, Diebstahl u. dgl.), und behandelt die Personen nur als Gleiche, indem sie nur auf die Unterschiede des Schadens sieht, den sie einander zugefügt haben, um diesen auszugleichen. Hierbei wird aber der Begriff der absoluten Talion verworfen: Wenn ein Herr schlägt, darf er nicht wieder geschlagen werden, und wer den Herrn schlägt, muss sogar hingerichtet werden.

Der Inhalt der Gesetze, oder das Recht, wird in natürliches und positives Recht eingetheilt. Das natürliche hat überall dieselbe Geltung, mag es ausdrücklich festgestellt sein oder nicht; das positive enthält dagegen solche Bestimmungen, die erst durch Festsetzung gerecht werden, und bei denen es an sich nicht darauf ankommt, ob sie so oder anders sind. — Die Billigkeit (ἐπιεικεία) ist eine Verbesserung oder Ergänzung des gesetzlich Gerechten, und ist nöthig, weil die allgemeinen Bestimmungen des Gesetzes die concreten Fälle nicht umfassen können.

Die Gerechtigkeit ist endlich nicht eine subjective Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten, sondern sie ist die Tugend, welche das objectiv Mittlere findet und wieder herstellt. (Aristoteles kann also selbst seinen allgemeinen Tugendbegriff nicht durchführen.)

Man sieht, dass diese besondere Gerechtigkeit nur unter den Begriff der Vergeltung fällt. Entweder wird jedem nach seiner persönlichen Würdigkeit gegeben, oder ein zugefügter Schaden soll

ausgeglichen und solche Uebervortheilung verhütet werden. Der eigentliche Rechtsbegriff, die Verhütung des Streites, auf welchem die Heiligkeit der bestehenden Rechtsordnung ruht, fehlt ganz. Dieser Fehler wirkt durch die ganze spätere Rechtsphilosophie, so weit sie dem Aristoteles nachgegangen ist, und hat vorzüglich dazu beigetragen, dass man sich in die Heiligkeit solchen positiven Rechts nicht finden konnte, welches der billigen Vergeltung widerspricht.

§ 68.

Die Abhandlung über die dianoëtischen oder theoretischen Tugenden scheint den Mangel, welcher in der über die ethischen Tugenden hervortrat, ergänzen zu sollen. Es war gesagt, die Tugend sei die Mitte zwischen dem Uebermaass und dem Mangel in den Affecten und Handlungen, und zwar eine solche, wie sie die richtige Vernunft bestimme. Es kommt also darauf an, zu wissen, worin diese besteht.

Im Allgemeinen sind die dianoëtischen Tugenden solche des Denkens. Nach dem Unterschiede des Erkennbaren aber, von dem Einiges sich nicht anders, Anderes aber sich anders verhalten kann, giebt es auch zwei verschiedene Theile der denkenden Seele; eine theoretische und eine praktische Vernunft (*νοῦς*). Ist nun das Werk des gesammten Denkvermögens die Wahrheit, so besteht die Tugend der theoretischen Vernunft in der Weisheit, welche als *νοῦς* die Wahrheit der obersten unbeweisbaren Principien unmittelbar erfasst, und als Wissenschaft, die aus jenen folgenden Wahrheiten erkennt. Die Tugend der praktischen Vernunft dagegen besteht darin, dass die Ueberlegung wahr und die Begierde richtig ist. Wenn die Vernunft dasselbe bejaht, was die Begierde verlangt, so ist der Vorsatz der Tugend gemäss. Denn beim Handeln ist der Anfang des Vorsatzes die Begierde und der Zweck; der Vorsatz aber bezieht sich auf die Mittel zum Zweck. Ist nun die Begierde und ihr Zweck und ebenso die Ueberlegung über die dazu nöthigen Mittel richtig, so ist das Handeln auch richtig oder tugendhaft. Die Tugend dieses praktischen Denkens wird nun Klugheit (*φρόνησις, prudentia)* genannt. Denn ein *φρόνιμος* ist der, welcher in Bezug auf ein treffliches Ziel richtig überlegt, oder der seiner Ueberlegung gemäss nach dem für die Menschen Besten strebt. Zu derselben gehört nicht allein die Kenntniss der allgemeinen, sondern auch der einzelnen Wahrheiten; z. B. man muss nicht bloss im Allgemeinen wissen, dass das leicht verdauliche Fleisch gesund ist,

sondern auch im Besondern, welche Fleischarten leicht verdaulich sind. Zur Kenntniss des Einzelnen gehört aber Erfahrung und praktischer Verstand (νοῦς πρακτικός), d. h. ein unmittelbares, nicht auf Schlüssen beruhendes Erkennen dessen, was im Einzelneu zwekmässig ist. — Da nun aber bei der Klugheit nicht bloss die Wahl der Mittel, sondern auch das Ziel richtig sein muss, so kann Klugheit nicht ohne ethische Tugend stattfinden, denn diese macht das Ziel richtig, jene die Mittel. Auf der andern Seite aber kann auch die eigentliche Tugend nicht ohne Klugheit sein. Denn es giebt zwar eine natürliche Tugend, da wir das Gerechte, Besonnene, Tapfere von Geburt an haben. Aber diese natürlichen Tugenden sind noch ohne Verstand, und können deshalb schädlich sein. Zur wahrhaften (κύρια) Tugend gehört daher die Klugheit. Also die richtige Vernunft ist die Klugheit, und die wahrhafte Tugend besteht in der Verhaltungsweise mit der richtigen Vernunft, d. h. das rechte Verhalten muss nicht allein der Vernunft gemäss sein, sondern auch mit Bewusstsein aus ihr hervorgehen (der spätere kantische Unterschied des Handelns nach Pflicht und aus Pflicht). Es ist also nicht möglich wahrhaft gut zu sein ohne Klugheit, noch klug ohne ethische Tugend. Hierin liegt auch der Satz, dass alle Tugenden nur eine sind, denn mit der Klugheit sind sie alle verbunden. —

Offenbar giebt Aristoteles auch hier nur inhaltslose, formale Bestimmungen, die das, was man eigentlich wissen will, woran man die rechte Mitte erkennen könne, ebensowenig bringen, wie die früheren Expositionen; einen wirklichen Inhalt hat die Klugheit so wenig als die richtige Vernunft gefunden. Dieser Mangel zeigt sich durch die ganze gewöhnliche philosophische Moral, die den Aristoteles folgt, hindurch. Man treibt sich in allerlei formalen Begriffen umher, welche ein Lob aussagen, aber worin denn das Löbliche eigentlich liegt, weiss man nicht. Das ist das oft empfundene Leere und Langweilige dieser Art der Ethik.

§ 69.

Nachdem dann Aristoteles noch über die Enthaltsamkeit (ἐγκρατεῖα) oder eigentlich Selbstbeherrschung gehandelt und eine reichhaltige und interessante Abhandlung über die Freundschaft geliefert hat, welche er für einen Bestandtheil der Glückseligkeit erklärt, und bei der Gelegenheit auch den Begriff des Wohlwollens zwar richtig aufstellt, aber nicht weiter gebraucht, gründet er

schliesslich seine definitive Ansicht über die Eudämonie auf eine ausführliche Untersuchung über die Lust.

Die Lust ist zwar nicht an sich das höchste Gut, aber ein nothwendiger, integrirender Theil der Eudämonie, denn diese ist nicht bloss ein Besitz, ein Haben, sondern eine Thätigkeit. Mit jeder Thätigkeit ist Lust verknüpft; denn diese ist zwar nicht die Ursache jener, aber ihre Vollendung, ein zu ihr hinzukommendes, und von ihr unzertrennliches Ziel, wie von der Jugend die Jugendblüthe unzertrennlich ist. Wie es nun verschiedene Thätigkeiten giebt, so auch verschiedene Lüste. Denn jeder Thätigkeit kommt eine ihr eigenthümliche Lust zu, welche jene fördert, wogegen fremdartige Lüste sie hindern. Daher richtet sich der Werth der Lust nach dem der Thätigkeit. Der besten und ehrwürdigsten Thätigkeit wird auch die beste Lust zukommen, die beste Lust aber ist die angenehmste.

Um also die vollendete Eudämonie zu finden, muss nach der besten Thätigkeit gefragt werden. Die Eudämonie, als das letzte Ziel der Handlungen, muss zu den Thätigkeiten gehören, die an sich selbst und nicht um eines andern Zwecks willen vorzüglich sind. An sich vorzüglich sind aber diejenigen, von denen nichts Anderes gesucht wird, als die Thätigkeit selbst. Das sind die tugendhaften Handlungen. Denn das Schöne und Treffliche zu thun, gehört zu dem an sich selbst Vorzüglichen; und die tugendhaften Handlungen würden an sich selbst vorzüglich sein, auch wenn keine Lust in ihrem Gefolge wäre. Unter diesen tugendhaften Thätigkeiten ist nun die beste die vollkommne Eudämonie, weil sie mit der besten Lust verknüpft ist. Diese ist aber die theoretische Thätigkeit. Denn mag dies nun der Verstand sein, oder etwas Anderes, was seiner Natur nach herrscht und den Vorrang hat und was an das Schöne und Göttliche denkt, oder mag es selbst etwas Göttliches sein, oder das Göttlichste von dem, was in uns ist, so ist die Thätigkeit dieses, die der ihm eigenen Tugend gemäss ist, die vollkommne Glückseligkeit. Dafür dass dies die beste Thätigkeit ist, werden dann folgende Gründe angeführt. Der Verstand ist das Beste, was in uns ist, und das Beste des Erkennbaren, worauf sich der Verstand bezieht. Sie ist die anhaltendste Thätigkeit, da man anhaltender im Erkennen als im Handeln thätig sein kann. Die mit der Weisheit verknüpfte Lust, ist die angenehmste, denn jene hat an Reinheit und Beständigkeit wunderbar grosse Freuden; sie ist die bedürfnissloseste Thätigkeit; sie wird am

meisten ihrer selbt wegen geliebt, da von der erkennenden Thätigkeit weiter nichts als das Erkennen selbst entsteht; sie hat am meisten Musse, während gerade die vorzüglichsten praktischen Thätigkeiten, die des Staatsmanns und des Kriegers, am wenigsten Musse haben. Endlich ist sie die gottähnlichste. Denn den Göttern darf man keine ethischen Tugenden zuschreiben. Es wäre lächerlich, ihnen gerechte Handlungen beizulegen; dass sie etwa Verträge schlössen, Unterpfänder gäben u. dgl., oder dass sie das Fürchterliche ertrügen, oder Geld hätten und freigebig wären oder besonnen wären und ihre schlechten Begierden bezähmten. Wenn nun aber die Götter doch leben, ohne dass ihnen ein Handeln oder Machen zukommt, so bleibt für ihr Leben nur das Erkennen übrig. — Daher ist also die Theorie das Beste und Angenehmste. Im zweiten Range steht dagegen das praktische Leben nach der ethischen Tugend. Denn diese bezieht sich nur auf das Menschliche und ist, weil sie auf die Affecte sich bezieht, mit dem Leiblichen verbunden. Deshalb ist auch die Klugheit von geringerem Range als die Weisheit, eben weil sie mit der ethischen Tugend verbunden ist und diese sich auf das (aus Materie und Form) Zusammengesetzte bezieht. Man muss aber so viel als möglich unsterblich sein (der ***νοῦς*** ist ja in uns das allein Unsterbliche) und Alles thun, um dem Besten, was in uns ist, gemäss zu leben. —

§ 70.

Diese ganze Ethik wird zwar von der Frage nach dem, was an sich löblich und vorzüglich ist, durchzogen, und es könnte deshalb scheinen, als ob Aristoteles wenigstens formell den richtigen Begriff des absolut Guten erfasst habe. Allein sein an sich Löbliches ist nur dasjenige, welches das Begehren selbst dafür erklärt, weil es in ihm seine volle Befriedigung findet und nichts darüber hinaus sucht. Es ist nicht das an sich oder absolut Löbliche, welches ein von allem Begehren freies Urtheil über das Begehren als das Letzte und Unübertreffliche erkennt. In der reinen Consequenz seiner Ansicht hätte Aristoteles zu dem Satze kommen müssen, dass dies Befriedigtsein alles Begehrens, die vollkommne und reine Lust, das an sich Vorzügliche sei; und dass der einzige Massstab, woran der Werth alles Handelns gemessen werden könne, nur die Lust sei. Das wäre der reine Eudämonismus, wie er sich vielleicht nur bei Aristipp und dem vom Aristoteles angeführten Eudoxus findet. Dieser erklärte nämlich die Lust für das höchste

Gut, weil Alle danach streben (E. N. 10, 2.). — Denn gäbe es keinen andern Massstab des Handelns, als die Befriedigung der Begierde, so würde kein qualitativer Werthunterschied zwischen den Begierden oder den Lüsten sein, da jede Begierde die eigne Richterin über das, was ihr zusagt ist; über sie selbst aber kein Urtheil zu fällen wäre. Nur ein quantitativer Werthunterschied könnte gestattet sein, je nachdem etwas mehr oder weniger Lust gewährte; von schändlichen, hässlichen, bösen Lüsten aber könnte nicht die Rede sein.

Von diesem reinen Eudämonismus ist nun Aristoteles weit entfernt. Bei ihm macht sich in der That eine andere Beurtheilung der Handlungen energisch geltend, wenn sie auch nicht die Kraft hat, das eudämonistische Princip gänzlich zu vertreiben. Er kennt etwas an sich Vorzügliches, auch wenn keine Lust in seinem Gefolge wäre. Aber er ringt vergebens danach, das rechte Wort für dieses andere Princip zu finden. Denn auch sein Tugendbegriff ist zu einem reinen Ausdrucke des wahrhaft absolut Löblichen nicht tauglich. Er drückt bei ihm im Allgemeinen die Tauglichkeit oder Tüchtigkeit zu einem Zwecke aus. Der Zweck aber wird vom Wollen und Begehren selbst gesetzt, und damit ist die Tugend überhaupt dem Urtheil dieses Wollens unterworfen. Dies zeigt sich auch im Besonderen. Die menschliche Tugend besteht in derjenigen Beschaffenheit des ihm eigenthümlichen Seelentheils, wodurch dieser sein Werk gut oder richtig vollbringt; also in der Tüchtigkeit des an sich vernünftigen und des der Vernunft folgen könnenden Seelentheils. Hier musste nun ein Massstab aufgestellt werden, an dem erkannt werden konnte, ob die Thätigkeit ihr Werk gut vollbringt. Aristoteles findet denselben bei den ethischen Tugenden zunächst darin, dass die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig eingehalten wird. Allein es fehlt nicht viel daran, dass er selbst offen bekennt, keinen Massstab für das zu haben, was nun die rechte Mitte sei. Nur in der Gerechtigkeit im engern Sinne findet er einen festen objectiven Massstab in der billigen Vergeltung, und es muss ihm zugestanden werden, dass er sich hier auf echt ethischem, wenn auch noch nicht vollkommen gereinigten und angebauten Boden bewegt. Die Bestimmung der Tugend als der richtigen Mitte stammt übrigens aus der platonischen Ansicht vom Guten, als dem Masshaltenden (*μέτριον*), und weist damit auf den ersten Grundbegriff der griechischen Ethik, die *σωφροσύνη*, zurück.

Geht man zu den theoretischen oder dianoëtischen Tugenden, so besteht die Tüchtigkeit der Vernunft, durch welche sie ihr Werk

wohl vollbringt, im Erkennen der Wahrheit. Diese ist entweder eine praktische oder eine theoretische. Worin der Inhalt der praktischen Wahrheit bestehe, weiss aber, wie gezeigt ist, Aristoteles nicht zu sagen. Die theoretische Wahrheit besteht in der Erkenntniss des Ewigen und Nothwendigen, oder in der Weisheit. Diese wird nun für das absolut Vorzügliche erklärt. Denn einmal ist sie die gottähnliche Thätigkeit, weil der Gott das ewig sich selbst Anschauende ist. Aber warum ist ein solcher Gott das Beste? Darauf fehlt die Antwort. Sodann ist sie die anhaltendste, müheloseste, mit der reinsten Lust verbundene Thätigkeit. Damit aber kehrt Aristoteles zum Princip der Lust zurück. Mit der einen Ausnahme beim Begriffe der Gerechtigkeit weiss er also auf die Frage, nach welchem Massstabe die vorzüglichste Thätigkeit gemessen werden soll, entweder gar keine inhaltliche Antwort zu geben, oder nur auf die Lust zu recurriren. Und das ist nicht zu verwundern. Denn ist die Eudämonie einmal als höchstes Ziel gesetzt, und ist die Lust eben das eigenthümliche charakteristische Kennzeichen der Eudämonie, so muss das Lustprincip immer wieder durchbrechen.

Freilich will Aristoteles dem ausweichen, wie anerkannt werden muss. Er setzt die Eudämonie in die Thätigkeit nach der besten Tugend, und fasst die Lust nicht als die wirkende Ursache des Handelns, sondern als eine hinzukommende Vollendung und unzertrennliche Begleiterin dieser Thätigkeit. In dieser Stellung der Begriffe hätte nun Aristoteles einen Weg gehabt, sich der Lust als eines ethischen Werthbegriffs gänzlich zu entledigen. Ist nämlich die thätige Ausübung der Tugend dasjenige, was an sich selbst vorzuziehen ist, auch wenn es keine Lust im Gefolge hat (Eth. Nic. 10, 3.), so konnte er eine vollständige Ethik aufstellen, ohne sich um den Erfolg des tugendhaften Handelns für das Wohlbefinden des Thäters zu bekümmern. Aber dann hätte er seine ganze ethische Ansicht reformiren müssen und nicht von vornherein den Begriff desjenigen, was gut und erstrebenswerth ist, von der Begierde abhängig machen dürfen. Denn wenn das Begehren nicht durch Principien geleitet wird, die nicht aus ihm selbst genommen sind, hat es zum letzten Zweck immer die eigene Befriedigung, die Lust. Daher behält im Ganzen dieser Ethik das blosse tugendhafte Handeln nur den Rang eines Mittels zum glückseligen Leben. Verstand und jede Tugend, sagt Aristoteles, ziehen wir an sich selbst vor, aber wir ziehen sie auch der Eudämonie wegen vor,

weil wir dadurch glückselig zu werden meinen. Als das an sich selbst Genügende aber setzen wir nur das, was allein für sich das Leben vorzüglich und keines andern mehr bedürftig macht, und das ist die Eudämonie (E. N. 1, 5.). Ist also das Leben mit Lust vorzüglicher, als das ohne Lust, so ist diese consequent das höchste Erstrebenswerthe und bleibt damit das letzte Princip dieser Ethik. Dass nun diese Consequenz nicht gezogen wird, verhindert das richtige ethische Urtheil, welches unabhängig von allem Begehren nach Lust über das Wollen gefällt wird. Dieses kann aber sich in seiner Reinheit nicht geltend machen, weil es mit dem Principe der Lust so lange in Verwirrung bleibt, als eben nicht der Unterschied beider Principien in wissenschaftlicher Klarheit richtig erkannt ist.

Darum gelingt es dem Aristoteles auch nicht, trotz seiner sonstigen logischen Schärfe, die Begriffe des Guten, Schönen, Nützlichen und Angenehmen der trüben Verwirrung zu entreissen, in welcher sie Sokrates und Plato gelassen hatten. Schön ist, sagte er, was als an sich vorzüglich, lobenswerth ist, oder was als gut angenehm ist, weil es gut ist (Rhet. 1, 9.). Sehön ist also das Angenehme, was durch sein Gutsein angenehm ist. Wenn dies das Schöne ist, fährt er fort, so ist es nothwendig, dass die Tugend etwas Schönes ist, denn sie ist löblich, weil sie etwas Gutes ist. Weshalb sie aber gut ist, sagt er in den Worten, dass sie ein Vermögen sei, welches Güter darreicht und sie bewahrt. Sie ist also gut, weil sie nützlich ist. Er weiss also das Lob des Schönen auch nicht anders auszudrücken, als durch die Begriffe des Angenehmen und Nützlichen. Im Begriffe des Guten aber scheint sich alles Lob verworrener Weise zu vereinigen, unentschieden, ob etwas an sich oder nur wegen eines von der Begierde ausgehenden Zweckes wegen gelobt wird. In ihm bleibt also die bekannte Amphibolie, dass es sowohl das sittlich Gute als auch das Wohl bedeutet.

Schliesslich hebt sich aber diese ganze Ethik selbst dadurch auf, dass sie sich gezwungen sieht, das ethische Gebiet, das Wollen und die aus ihm hervorgehenden Handlungen gänzlich zu verlassen. Die ethischen Tugenden, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit u. s. f. erweisen sich als untauglich, die höchste Eudämonie zu bewirken Denn sie können deshalb nicht das dauernde und reine Selbstgefühl der Lust gewähren, weil sie mit Mühe und Arbeit verbunden sind. Die wahre Eudämonie kommt nur in der Thätigkeit des theoretischen Denkens, der Erkenntniss der theoretischen Wahr-

heit, zu Stande. Und nicht etwa das Streben nach Wahrheit, das Erkennenwollen, wird als das höchste gepriesen, sondern das Schauen derselben; denn dieses gewährt den reinsten und ungetrübtesten Genuss, so weit es dem Menschen eben möglich ist. Das Wollen also wird zuletzt gänzlich eliminirt. Der nicht wollende, sondern sich selbst nur anschauende Gott ist das Vorbild der wahrhaften Eudämonie. Das gerechte, besonnene, freigebige, tapfere Handeln, das Wohlwollen, welches einen Augenblick in der Freundschaft aufgetaucht war, Alles dieses, mag es in einfachen und kleinen, oder in grösseren und zusammengesetzten Formen vorkommen, verschwindet als unbedeutend gegen die Selbstbefriedigung, welche das Schauen der theoretischen Wahrheit in sich selbst geniesst. (Beiläufig bemerkt tritt hier bei Aristoteles zuerst der Gedanke auf, welcher später unter anderer Form in dem Vorzuge der *vita contemplativa* vor der *vita practica* so grosse culturhistorische Bedeutung erlangt hat.)

§ 71.

Zur weiteren Orientirung über die Ethik des Aristoteles mögen noch folgende Bemerkungen dienen.

Die Ethik soll nach ihm nicht im Range einer wirklichen Wissenschaft stehen, da das Wahre in derselben nicht auf genaue Weise gefunden werden kann (E. N. 1, 3.). Denn das Wissen hat es nur mit dem zu thun, was sich unmöglich anders verhalten kann. Die φρόνησις aber, deren Darstellung die Ethik ist, bezieht sich als Ueberlegung und Berathung nur auf das, was sich auch anders verhalten kann, also nicht gewiss ist. Diese Ansicht entspringt vornämlich aus dem eudämonistischen Charakter dieser Ethik. Denn ob das, was als gut und tauglich für die Glückseligkeit aufgestellt wird, auch wirklich den Erfolg habe, dass es zur Glückseligkeit führe, lässt sich nicht beweisen; es ist höchstens wahrscheinlich; denn kein Handeln kann sicher sein, seinen Zweck zu erreichen, da hierbei äussere Umstände mitsprechen. Hier offenbart sich der Empirismus dieser Ethik. Es kann nur probirt werden, welches Handeln am wahrscheinlichsten die Begierde nach Wohlsein befriedigt; man kann nur den Weg zeigen, welcher am wahrscheinlichsten zur Glückseligkeit führt; aber dieser Weg kann auch abgebrochen werden, ehe er zum Ziele gelangt. —

Ausserdem aber meint Aristoteles, es bedürfe die Ethik ohnehin keines genauen Wissens, d. h. keiner theoretischen Erkenntniss,

weil ihr Zweck nicht das Wissen, sondern das Handeln sei. Hierin könnte man die richtige Ahnung finden wollen, dass die Principien der Ethik von der theoretischen Philosophie oder der Metaphysik gänzlich unabhängig sind. Aber es scheint vielmehr die falsche Meinung darin zu liegen, dass es zum Handeln keiner genauen Theorie des Handelns bedürfe, da eben der Erfolg des Handelns doch unsicher bleibt. Hiermit würde Aristoteles der Urheber des falschen Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis sein, oder der Meinung, als ob das richtige Handeln nicht durch eine genaue Theorie desselben bedingt wäre.

Uebrigens lassen sich auch die Fäden, durch welche seine Ethik mit seiner Metaphysik zusammenhängt, auffinden. In dieser nämlich hält er die platonische Meinung fest, dass weil das Wissen besser ist als das Nichtwissen, also auch als die blosse Meinung, darum auch der Gegenstand des Wissens, das Seiende, besser ist, als der Gegenstand der Meinung, das Werdende und Veränderliche, zu welchem auch das Handeln gehört. Darum ist nun auch das, was in uns das Wissende ist, der *νοῦς*, besser als das Princip des Handelns. Dieser ist das allein Ewige in uns. Weil er das Ewige und Unveränderliche, was sich nicht anders verhalten kann, weiss, so ist er selbst unveränderlich und kann sich nicht anders verhalten. Er ist also das Beste von Allem, was in uns ist. Alles Andere ist mit der Materie verknüpft, also veränderlich und vergänglich, der *νοῦς* aber allein von der Materie frei, reine Form. Endlich aber ist der *νοῦς* das eigentliche Wesen des Menschen, denn er ist dasjenige, wodurch dieser sich von allen andern lebenden Wesen unterscheidet, seine letzte Differenz, folglich sein eigentliches Was. In der Thätigkeit des *νοῦς*, dem Wissen, kann daher auch allein die wahre Selbstbefriedigung des Menschen bestehen, die ihm eigenthümliche Lust, die rein aus seinem Wesen und nicht aus ihm Fremdem erfolgt. —

Ausserdem sind bei Aristoteles noch folgende Ansätze zur weiteren Ausbildung der Ethik zu beachten.

Während der Güter- und der Tugendbegriff bei ihm hervorragen, setzt sich der Pflichtbegriff nur eben an. In der Beschreibung der Tugenden kommt Aristoteles durchweg darauf zurück, dass man fürchten, zürnen, ertragen u. s. w. müsse, wie und wann und gegen wen u. s. w. es sich gehört oder sich schickt (*δεῖ*). Hierin liegt ein Verlangen oder ein Befehlen, welches von dem Urtheil des *σπουδαῖος* oder der richtigen Vernunft ausgeht; also der erste Ansatz,

der in dem kategorischen Imperativ der reinen Vernunft bei Kant seine völlige Ausbildung findet. Die Pflicht aber ist eben die Gebundenheit des Wollens an den Befehl oder das Gebot der sog. Vernunft. —

Ebenso wird die Lehre von den *adiaphoris* bei Aristoteles vorbereitet. Kann die Lust löblich oder verwerflich sein, je nachdem sie mit löblicher oder verwerflicher Thätigkeit verknüpft ist, oder kommt es auf den Gebrauch des Reichthums an, ob er ein Gut oder ein Uebel ist, u. s. w., so ist an sich nicht zu sagen, ob Lust oder Reichthum gut oder schlecht sind; an sich also sind sie *adiaphora*.

Ferner ist bei ihm der Anfang davon zu finden, dass die Lehre von den *passiones animi* als die Grundlage einer wissenschaftlich ausgeführten Tugendlehre angesehen wurde. Denn die Tugend ist eben die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig der Affecte (πάϑη, *passiones*). Affecte aber sind alle Gemüthszustände, mit denen Lust oder Unlust verbunden sind (E. N. 2, 5.). Von der Tugend kann also wissenschaftlich nicht gehandelt werden, ohne eine genaue Kenntniss dieser Affecte. Daher wurde auf diese Lehre später ein besonderer Fleiss verwandt.

Endlich findet sich bei Aristoteles ein höchst beachtenswerther Anfang der Lehre vom freien Willen. Lob und Tadel ergeht nur über das, was freiwillig geschieht; Verzeihung oder Mitleid bezieht sich auf das Unfreiwillige. Nachdem mit dieser Bemerkung das Gebiet der Ethik richtig abgegrenzt ist, definirt er das Freiwillige (ἑκούσιον) als dasjenige, dessen Anfang in der Seele des Menschen selbst liegt, und dies ist der Fall, wenn die Handlungen von den Begierden oder auch dem ϑῦμος ausgehen, daher handeln auch Kinder und Thiere freiwillig (3, 1, 2.). Dem nach der Vernunft handelnden Menschen aber kommt als eine besondere Art des Freiwilligen der Vorsatz (προαίρεσις) zu. Und dies ist ein für die Ethik wichtiger Begriff, weil die Sitten mehr nach dem Vorsatz als nach den Handlungen beurtheilt zu werden scheinen. Dieser Vorsatz ist nun weder Begierde, noch ϑῦμος, noch Wunsch, sondern ein mit Vernunft und Ueberlegung (διάνοια, Durchdenken) verbundenes Streben nach dem, was in unsrer Macht steht. Denn nachdem wir nach geschehener Ueberlegung das Endurtheil gefällt haben, streben wir der Ueberlegung gemäss (3, 3.) — Hiernach steht bei Aristoteles die προαίρεσις eigentlich an der Stelle dessen, was wir im eigentlichen Sinne den Willen nennen; es ist ein seines Zweckes bewusstes Streben, welchem das Bewusstsein von der Erreichbarkeit

des Erstrebten beiwohnt. „Das Princip des Vorsatzes ist das Streben und der Begriff des Zweckes und er selbst ist daher der Anfang des Handelns“ (6, 2.). Hieraus entwickelt sich der Begriff der sog. innern oder sittlichen Freiheit. Bei der trefflichen oder tugendhaften *προαίρεσις* ist der Begriff wahr und das Streben richtig; oder das Wohlhandeln ist nicht ohne Einsicht (*διάνοια*) und ohne Sitte. Psychologisch genommen aber besteht die Freiheit des Handelns darin, dass die Ursachen desselben in der eignen Seele liegen, und die Freiheit des Willens darin, dass er durch die eigne vernünftige Ueberlegung bestimmt wird. Aristoteles selbst ist also noch von der späteren indeterministischen Freiheit entfernt, denn er lässt den Willen motivirt werden. Aber der Indeterminismus hat sich aus seiner Ansicht entwickelt. Denn wenn dasjenige das Freiwillige ist, dessen Princip in uns liegt, und empirisch zwar unsre eignen Begierden die Anfänge des Freiwilligen sind, so glaubte man nun weiter fragen zu müssen: sind denn auch diese Begierden freiwillig, d. h. steht es in unsrer Macht, diese oder andere bestimmte Begierden zu haben? So kam man zuletzt zu einem Wollen, welches das Seitenstück zur Materie war; man setzte einen durchaus unbestimmten Willen, der aber Macht hat, zu Allem, auch zu dem Entgegengesetzten, sich zu determiniren. Sonderbarer Weise pflegte man aber dabei dennoch den Willen ursprünglich und an sich als auf das Gute gerichtet, also determinirt, zu denken. Denn da nach der eudämonistischen Ansicht das höchste Gut in der vollständigen Befriedigung des Wollens besteht, so hat alles Wollen an sich das richtige Ziel, d. h. mit andern Worten, der Wille ist an sich gut und kann sein wahres Ziel nur durch Irrthum und schlechte Gewöhnung verfehlen.

§ 72.

In seiner Politik fasst Aristoteles den Staat nicht als ein Erzeugniss des überlegten Wollens, sondern der natürlichen Nothwendigkeit auf. Der vollendete Staat (Stadt) ist eine Gemeinschaft aus mehreren kleinern Gesellungen (Dörfern) und diese bestehen aus den einfachsten Gesellungen, den Häusern. Das erste Haus endlich besteht aus den beiden Gemeinschaften des Mannes und Weibes, und des Herrn und des Knechtes. Mann und Weib gesellen sich aber nicht aus freiem Vorsatz, sondern von der natürlichen Begierde getrieben der Entstehung oder Fortpflanzung wegen. Die Gemeinschaft des Herrn und Knechtes aber entsteht der Er-

haltung wegen. Wenn also die ersten Gesellungen von Natur sind, so ist es auch der Staat. Der Mensch ist also von Natur ein politisches Wesen. Der von Natur Nichtpolitische ist entweder schlecht, oder besser als ein Mensch. (Dieser Gedanke, dass der Mensch von Natur ein zur Gemeinschaft angelegtes Wesen sei, wird dann weiter dahin ausgeführt, dass den Menschen ein natürliches Wohlwollen gegen Andere beiwohnt (Didym. lib. de philosoph. sectis. Mullach frgm. phil. 2, p. 87. 88). Es ist dies die Grundlage für den sogen. Trieb nach einer erstgeordneten Gemeinschaft, auf welchen in der neuern Philosophie Hugo Grotius seine Rechtsphilosophie aufbaut, während Hobbes der seinigen den entgegengesetzten Satz: *homo homini lupus* zu Grunde legt.)

Da nun alle natürliche Gemeinschaft eines Bedürfnisses wegen entsteht, so ist der Zweck aller die Befriedigung desselben, und die vollendete Gemeinschaft, der Staat ist diejenige Gemeinschaft, in welcher alle Bedürfnisse befriedigt werden können; er ist also an sich selbst genügend und darum die beste Gemeinschaft.

Der Staat entsteht nun zwar bloss des Lebens wegen, aber er besteht um des Wohllebens willen. Sein Ziel ist die Glückseligkeit seiner Bürger. Da aber zur Glückseligkeit Tugend und zur Tugend und der Ausübung der politischen Thätigkeit Musse gehört, so können nur diejenigen Bürger des Staats sein, welche nicht wie die Bauern u. dgl. ein banausisches Leben führen. Diese können höchstens nur unvollkommne Bürger sein, die nicht an der Staatsregierung Theil nehmen.

Die Haupttheile der Staatsregierung sind die Aemter der Kriegführung, der Berathschlagung über das Nützliche (Gesetzgebung) und der Rechtssprechung. Diese Aemter müssen zwar denselben Personen übertragen werden, aber nicht zu gleicher Zeit; in der Jugend kommt ihnen wegen der grösseren Kraft das Amt des Krieges zu, im Alter wegen der grösseren Klugheit das der Berathschlagung. Das Priesterthum, das Amt der Götterverehrung, muss den Greisen als Ruhestelle übertragen werden. Diesen Vollbürgern muss auch der Reichthum zukommen; denn die Bauern müssen offenbar Sklaven oder Barbaren oder Periöken sein. — Die Sklaverei will Aristoteles damit rechtfertigen, dass es Sklaven von Natur giebt, d. h. Naturen, die Andern gehören können („deshalb gehören sie auch Andern“), und das sind diejenigen, welche soweit Vernunft haben, dass sie zwar zur Wahrnehmung befähigt sind, aber nicht zu selbstständiger, freier Ueberlegung. Daher ist auch

der Krieg, um Sklaven zu bekommen, gegen diejenigen gerecht, welche zum Beherrschtwerden geboren sind, aber es nicht wollen (Pol. 1, 8.). — Die eine Begabung giebt also Recht zum Herrschen, und der andern ist es Recht, beherrscht zu werden. Hier liegt der Anfang zu der spätern Lehre von den angebornen Rechten und zu der Gleichung: *jus = potentia;* das Recht geht so weit als die Macht.

Da der Zweck des Staats die Glückseligkeit der Bürger ist, so sind nur diejenigen Staaten richtig verfasst, welche das gemeinsame Beste bezwecken, nicht die, in welchen der Zweck nur das Beste der Herrscher ist. Denn der Staat ist eine Gemeinschaft der Freien (Pol. 3, 6.). Im richtigen, wie im falschen Staate können nun entweder Einer oder Wenige oder die Menge herrschen. Im Königthum, in der Aristokratie und in der Republik ist der Zweck das gemeinsame Beste. Ausartungen dagegen sind die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie. — Die Dauer der Staaten beruht auf der richtigen Mischung der Güter; d. h. es darf nicht irgendwo ein Zuviel oder Zuwenig derselben vorhanden sein; denn, wie aus der Ethik bekannt ist, das Beste ist das Masshabende und die Mitte. Der Ueberschöne, Ueberstarke, Ueberadlige, Ueberreiche und ihre Gegentheile folgen nur schwer der Vernunft (Pol. 4, 11. 12.).

Um endlich die Bürger tugendhaft zu machen, bedarf es der Gewöhnung und Erziehung von Jugend auf. Daher muss die Jugenderziehung dem Staate am Herzen liegen; und da er Einen Zweck hat, so muss sie einheitlich und gemeinsam sein; nicht darf jeder, wie jetzt, seine Kinder nach Gutdünken erziehen (Pol. 8, 1.). Jedoch statuirt Aristoteles, von Plato abweichend, Privateigenthum und individuelle Ehe unter den Bürgern. —

Diese Politik ist noch nicht von der Ethik getrennt, sondern ruht auf ihr. Ihre Mängel stammen aus denen der Ethik. In dieser ist die Glückseligkeit des Individuum der Zweck, in der Politik die gemeinsame Glückseligkeit der Bürger, d. h. aber nicht, wie bei Plato, die Glückseligkeit der Gemeinschaft selbst, sondern nur, dass durch gemeinsames Handeln jeder einzelne glücklich werden soll. Diese Gemeinsamkeit des Handelns beruht daher nicht auf wahrhaft ethischen Ideen, wie des Wohlwollens, der Gerechtigkeit u. s. w., sondern auf der klugen Berechnung, dass nur durch gemeinsames Handeln das Glück des Einzelnen erreicht wird. Der Staat ist daher nicht, wie bei Plato, das grosse Abbild der Gerechtigkeit, d. h. der vollkommnen Tugend, sondern nur ein Mittel für den Einzelnen. — Daraus ergeben sich auch die übrigen Mängel. Zur

Glückseligkeit bedarf es der Tugend, d. h. der richtigen Ausbildung der Seelenkräfte, und der äusseren Güter, welche zu dieser Ausbildung Musse geben. Also nicht alle im Staate lebenden Menschen können tugendhaft werden; daher auch nicht alle Bürger sein. Nur die Reichen und die Mächtigen können die Tugend erlangen, für die der Bauern, Handwerker u. s. w. kann nicht gesorgt werden. Hier tritt der Abstand des antiken Tugendbegriffs von dem wahrhaft sittlichen am grellsten hervor.

Im Uebrigen zeigt sich hier der Anfang der gewöhnlichen Lehre von drei Staatsgewalten, der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen. Auf die äussere Form der Staatsverfassung, Monarchie, Aristokratie und Republik wird weniger Gewicht gelegt, als auf den die Staatsverfassung beherrschenden Sinn. Die schlechte moderne Auffassung, dié gegenwärtig wieder schwindet, wonach der Staat nur ein äusserlich zwingender Mechanismus sein soll, findet sich hier noch nicht. —

Aristoteles ist der Gründer der peripatetischen Schule, von der aber nichts Bedeutendes und Einflussreiches bekannt ist. Die hauptsächlichsten Namen sind Theophratus, Eudemus, Strato.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie bis zum Ende der neuplatonischen Schule.

§ 73.

In dieser letzten Periode der griechischen Philosophie ist die Kraft der Speculation und damit der Neues schaffenden Production erloschen. Man lehnt sich entweder an frühere Systeme einfach an, ohne ihre Haltbarkeit zu untersuchen und strebt danach, sie hie und da etwas umzubilden und zu erweitern; oder wo, wie bei den Skeptikern, Kritik in Bezug auf Altes und Neues geübt wird, hat man doch nicht die Kraft durch den Zweifel zu neuen Positionen hindurch zu dringen. Die Hauptursache von diesem Erlöschen eigentlich metaphysischer Speculation scheint darin zu liegen, dass die von Sokrates ausgehende Richtung auf die Erkenntniss der zur Eudämonie führenden richtigen Lebensweise das eigentliche Interesse des Denkens geworden war. Die Theorie sollte nur der Praxis dienen. Wo aber irgend ein anderer Zweck der metaphysischen Speculation,

als die reine Erkenntniss der Wahrheit angesetzt wird, da wird sie nothwendig verdorben, weil dann die in der Natur der Dinge liegenden Antriebe zur Speculation nicht mehr ungehindert wirken können. Der Geist hat dann ein anderes Ziel im Auge und verliert darum den scharfen Blick für die Probleme, welche in den vorhandenen Formen der Erfahrung liegen. Von diesem Ueberwiegen der auf praktische Lebensweisheit gerichteten Philosophie kann man zwar verschiedene Gründe angeben, wie z. B. dass diese für den Menschen die interessanteste und wichtigste ist, dass man vor den metaphysischen Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die sich seit Plato und Aristoteles nur mehr und mehr gehäuft hatten, zurückschreckte, u. dgl. mehr. Der letzte Grund aber ist einfach der, dass eben keine wahrhaft speculative Köpfe mehr aufstanden. Hiervon aber die letzte Ursache aufzufinden, ist eben unmöglich. Aber auch die Ethik vermochte sich nicht zu einer neuern und besseren Form als der schon gefundenen zu erheben. Vielmehr entwickelte sich mehr und mehr der eigentliche Charakterzug des Eudämonismus, dessen Wesen es ist, vor Allem nach der Glückseligkeit des eigenen Ich zu fragen. Daher verkümmerten auch die von Plato begonnenen Anfänge der Untersuchung über die ethische Gestaltung des gemeinsamen Lebens; es wurde vorwiegend die Moral für das eigene individuelle Leben ausgebildet, und die Philosophie überhaupt wurde nun zur Lebensweisheit; was nicht unmittelbar dazu beizutragen schien, wurde nicht mehr mit Fleiss bearbeitet, weil es als unfruchtbar erschien. Indess sind diese Systeme der sinkenden griechischen Philosophie für die spätere Entwicklung der philosophischen Ansichten in der neuern Zeit von sehr bedeutendem Einflusse gewesen; auch werden manche speciellere Fragen der Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie mit deutlicherem Bewusstsein als früher behandelt, so dass diese letzte Periode von sehr grosser historischer Wichtigkeit ist.

Es scheint am zweckmässigsten zu sein, die jetzt auftretenden Systeme in drei Gruppen zu sondern, und zunächst die beiden dogmatischen Hauptsysteme des Epikurus und der Stoa zu behandeln, dann die verschiedenen skeptischen Systeme zusammenzustellen, welche sich gegen den Dogmatismus besonders der Stoiker wenden, um mit dem Neuplatonismus und den diesen vorbereitenden Ansichten zu schliessen. Diese Anordnung möchte im Ganzen sowohl dem äusserlichen historischen Gange als dem innern Zusammenhange am besten entsprechen.

A. Die dogmatischen Systeme.

§ 74.

1. Epikurus,

geb. 341, entweder in Athen oder in Samos; hörte den Nausiphanes, einen Anhänger des Demokritus; trat zuerst in Mitylene und Lampsakus als Lehrer auf, und gründete dann c. 306 eine Schule in Athen. Gest. 270. Von seinen Schriften sind nur Fragmente und einige Briefe, diese bei Diog. Laert., vorhanden. Als sein vorzüglichster Schüler wird Metrodorus genannt. Ein späterer berühmter Anhänger ist P. Lucretius Carus, welcher ein Gedicht *de rerum natura* schrieb.

Obgleich die Schule des Epikur die weitverbreiteste gewesen sein soll, so ist seine Philosophie nur von sehr geringem Werthe. Sie ist in der Physik, wie in der Ethik von Demokrit abhängig. Bei ihm tritt sofort die Ansicht auf, dass die Philosophie nur den Zweck hat, zu einem glückseligen Leben zu führen. Der Physik, meint er, würden wir gar nicht bedürfen, wenn sie nicht dazu diente, uns von abergläubischer Furcht zu befreien (Diog. L. 10, 112.). Die Logik oder, wie er sie nennt, Kanonik ist nur ein Anhängsel der Physik und ist bei ihm nicht eine wirkliche Logik, sondern besteht nur in einigen psychologischen Behauptungen.

Aller Erkenntniss Grundlage ist die sinnliche Wahrnehmung: *quicquid animo cernimus, id omne oritur a sentibus* (Cicero de Fin. 1, 19, 64. Diog. L. 10, 32.). Die Wahrnehmung aber ist in jeder Hinsicht wahr und fasst das Seiende so auf, wie es seiner Natur nach ist, weil sie ohne Vernunft (Urtheil) ist, und daher das unter sie Fallende aufnimmt, ohne etwas hinwegzunehmen oder hinzuzusetzen oder umzustellen (Sext. Emp. adv. Math. 8, 9.). Dieser Satz wird durch den andern ergänzt, dass das Nichtseiende nicht bewegt, sondern nur das Seiende (Diog. L. 10, 32.). Daher ist das Wahrgenommene allein die Ursache der Wahrnehmung und jede Wahrnehmung ist eine Evidenz (*ἐνάργεια*). Aber man muss sich hüten, seine eignen Meinungen mit den Wahrnehmungen zu verwechseln, sonst verliert man das Kriterium der Wahrheit (Diog. L. 10, 147.). Indessen soll man sich doch nicht ganz fest auf die Wahrnehmungen verlassen können; denn die Bildchen, welche sich von den Oberflächen der Dinge ablösen und durch den leeren Raum vermittelst der Sinneswerkzeuge bis zu unsrer Seele dringen, können auch schon unterwegs sich verwirren und verstümmelt werden (Diog. L.

10, 48.), so dass es auch falsche Sinneswahrnehmungen geben kann. Der Weise soll diese jedoch von den wahren unterscheiden können.

Ausser den sinnlichen Wahrnehmungen gehören noch zu den theoretischen Kriterien der Wahrheit die aus jenen entstandenen allgemeinen Begriffe (προλήψεις), weil sie die allgemeinen Typen vieler sinnlichen Wahrnehmungen sind (Diog. L. 10, 33.). — Durch eine mit der Wahrnehmung verknüpfte, aber doch andere und von ihr verschiedene Bewegung, entstehen aus den Wahrnehmungen die Meinungen, entweder durch ein Zusammentreffen oder durch Analogie oder Aehnlichkeit oder Synthesis, wozu auch das logische Denken seinen Beitrag liefert (Diog. L. 10, 32. 51.). Diese Meinungen können wahr oder falsch sein. Wahr sind sie, wenn sie von der Evidenz bezeugt sind, oder doch keine Instanz gegen sich haben (ib. 34.). Durch diesen letzten Zusatz hält sich Epikur den Weg zu wahren Meinungen vom Uebersinnlichen offen. Zu diesem Unbekannten (ἄδηλον) hat man sich aber durch das Bekannte führen zu lassen, wozu es jedoch keiner Dialektik bedarf, da man sich einfach an die aus der sinnlichen Wahrnehmung entstandenen Begriffe zu halten hat (ib. 31.). — Hiermit hat Epikur den Grundsatz des gewöhnlichen Empirismus ausgesprochen, der ohne Untersuchung der gegebenen Begriffe auf ihnen, als auf einem festen Boden, seine die Empirie übersteigenden Theorien aufbauen zu können meint. —

Uebrigens findet sich in der Unterscheidung der passiven Wahrnehmung und des activen Bildens der Meinungen der Ansatz zu der später vielverwertheten Unterscheidung zwischen Receptivität und Spontaneität des Gemüths. —

In der Physik hält Epikur zwar den ihm durch die Atomiker vermittelten eleatischen Satz fest, dass das Seiende nicht entstehen noch vergehen kann; offenbart aber seinen weiten Abstand vom eleatischen Denken sofort durch die Behauptung, dass das Seiende nur körperlich ist. Alles was ist, ist Körper; denn die Wahrnehmung bezeugt in allen Stücken, dass Körper sind, und dieser Wahrnehmung gemäss, muss auch auf das Unbekannte geschlossen werden (ib. 10, 34, 39). Weil also die Wahrnehmung nur Körper als existirend zeigt, soll auch das nicht durch die Sinne wahrnehmbare Seiende körperlich sein! Dass es aber solche nicht wahrnehmbare Körper geben muss, wird aus der Theilbarkeit der wahrnehmbaren Körper gefolgert. Die Körper können nämlich bis zu nicht sinnlich wahrnehmbaren Theilchen zertheilt werden; aber diese Theilung kann nicht ins Unendliche gehen, wenn nicht Alles

in das Nichtseiende verschwinden soll. Es muss also untheilbare und unveränderliche Körper (ἄτομα) geben, aus denen die sichtbaren Körper zusammengesetzt sind (ib. 10, 40.). Diese Atome haben keine Qualität, da diese veränderlich ist, sondern nur Gewicht, Grösse und Gestalt (ib. 44. 54. 55.). Das aus diesen Atomen bestehende All oder Universum muss unbegrenzt, also unendlich sein. Denn das Begrenzte hat ein Aeusserstes, dieses kann man aber nur durch ein anderes Aeusserstes erkennen. Daher giebt es auch unendlich viele Atome, weil sie sich sonst in unendlichen Leeren verlieren würden. Ein solches Leeres aber muss es geben, weil es Bewegung giebt und etwas sein muss, das die Atome trennt (ib. 41. 42. 44.). In diesen unendlichen Leeren werden die Atome vermöge ihrer Schwere nach unten getrieben, weichen aber dabei um ein unmerklich Kleines von der geraden Linie ab, weil sie sich sonst nicht berührten und also keine Welt entstände. Diese Abweichung geschieht aber nicht aus einer Nothwendigkeit, sondern durch Zufall. Daher hängt auch die Zusammensetzung jeder einzelnen Welt unter den unendlich vielen bloss vom Zufall ab; wie denn auch jedes Naturereigniss nicht nothwendig von ein und derselben Ursache herrührt, sondern von vielen verschiedenen abgeleitet werden kann, die alle gleich möglich sind (ib. 45. 74. 93. 113.). — Wie leichtfertig diese Schlüsse sind, und wie nach solchen Ansichten eine Naturwissenschaft völlig unmöglich ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Eine Annahme ist für ihn schon dann begründet, wenn sie seiner oberflächlichen Betrachtung als möglich erscheint! —

Die menschliche Seele ist auch ein Körper, sonst könnte sie weder wirken noch leiden. Sie ist ein durch den es umgebenden und schützenden Körper sich hindurch erstreckendes Aggregat aus runden, leichten, feuer-, luft- und hauchartigen Atomen, und ausserdem noch aus einer namenlosen Art von Atomen, welchen die Wahrnehmung zukommt (ein Rest von der Ahnung, dass aus Luft, Hauch und Wärme u. dgl. die Wahrnehmung nicht erklärt werden kann). Die Wahrnehmung aber entsteht durch jene, von Demokrit erfundenen, Bildchen, oder Typen, welche den soliden Körpern ähnlich sind. Sie sind ein Ausfluss dieser Körper oder lösen sich von deren Oberflächen ab und bewahren lange Zeit dieselbe Lage und Ordnung, wie die Atome selbst, können aber auch in Verwirrung gerathen (ib. 46—48.). Wie das Wollen in der Seele entstehe, lehrt Epikur nicht, er behauptet nur eine völlige Willensfreiheit (τὸ δὲ παρ̕ ἡμῶν ἀδέσποτον) und ist ein grosser Gegner der

Heimarmene (ib. 10, 133.). Er scheint geschlossen zu haben: weil Alles in der Welt zufällig entsteht, d. h. nicht aus nöthigenden Ursachen, also Alles möglicher Weise anders sein und sich ereignen kann, es auch für nichts gerade diese und keine andere Ursachen giebt, so wird es auch für das Wollen keine es determinirende Ursachen geben. Es findet sich hier also der erste Ansatz der eigentlich indeterministischen Willensfreiheit, die sich aber gleich in ihrem Anfange als das offenbart, was sie in Wahrheit ist, nämlich als der reine Zufall.

Das Interesse an dieser Freiheit liegt dem Epikur aber nicht sowohl in der durch sie angeblich allein möglichen Zurechnung des Lobes oder Tadels, obwohl er bemerkt, dass sie die Zurechnung zur Folge habe, sondern vielmehr darin, dass es besser wäre, den Mythen von den Göttern zu folgen, als sich unter die Heimarmene der Physiker knechten zu lassen (l. c.). Denn die Meinung von einem unerbittlichen und unabänderlichen Schicksale scheint ihm eine Quelle der Furcht zu sein, und die Furcht ist ihm die grösste Feindin der Glückseligkeit. Aus dieser Absicht, alle Furcht zu verbannen, stammt auch seine Götterlehre. In seiner Weltanschauung sind freilich die Götter durchaus überflüssig. Dennoch aber nimmt er sie an, und beschreibt sie als menschenähnliche, mit einem ätherischen Körper begabte, unsterbliche und selige Wesen, die in den Zwischenräumen zwischen den Welten *(intermundia)* wohnen. Weil sie selig sind, haben sie selbst weder Mühe, noch machen sie andern Mühe und empfinden weder Zorn, noch üben sie Gunst aus; sie sind also in keiner Weise zu fürchten (Diog. 10, 139. Cic. de nat. deor. 1, 19. de divit. 2, 17.).

Der Geist der epikurischen Ethik bezeichnet sich durch folgende Sätze: Wir thun Alles, damit wir nicht Unlust empfinden; ist die Seele in solchem Zustande, so bedarf sie keines andern Gutes. Der Lust bedürfen wir aber, weil wir wegen ihres Mangels Schmerz empfinden. Deshalb ist die Lust das Princip und das Ziel des seligen Lebens. Sie ist somit auch das Princip alles Vorziehens und Verwerfens und der Kanon, nach welchem wir das Gute beurtheilen. Eben deswegen ist immer die grössere Lust vorzuziehen; diejenigen Lüste sind daher zu verwerfen, aus denen grössere Unlust erwächst, und dagegen die Unlust zu wählen, welche eine grössere Lust zur Folge hat (Diog. L. 10, 128. 129.). Hierin liegt der Unterschied zwischen Aristipp und Epikur. Jener sieht im gegenwärtigen positiven Genuss das höchste Gut, dieser

aber will nur ein schmerzloses Leben und nur zu diesem Zwecke bedarf es der Lust. Daher erstrebt er eine das ganze Leben hindurch dauernde Lust und kennt nicht bloss eine Lust in Bewegung, sondern auch in Ruhe (*ἀταραξία* und *ἀπονία* l. c. 136. 148.). In sittlicher Hinsicht ist indess dieser Unterschied ziemlich gleichgültig. Denn Epikur schätzt nicht minder wie jener das Schöne und die Tugenden nur als Mittel zur Lust. Die Klugheit oder Einsicht (*φρόνησις*) ist nur deshalb löblich, weil sie in Stand setzt, die besten Lüste auszuwählen und weil nur durch die Einsicht in die Physik die Furcht vor Göttern, Tod u. dgl. beseitigt werden kann. Könnte dasselbe auch durch ein zügelloses Leben geschehen, so wäre auch ein solches nicht zu tadeln (Diog. L. 10, 142.); aber man kann nicht angenehm leben, ohne vernünftig, schön und gerecht zu sein (l. c. 150.). Den höchsten Genuss scheint Epikur seinem eignen milden und wohlwollenden Charakter gemäss im freundschaftlichen Leben gefunden zu haben.

Dass in einer Ansicht, welche einen mässigen, klugen, vorsichtigen, verfeinerten Lebensgenuss empfiehlt, manche heilsame Lebensregeln vorgetragen werden, ist natürlich, kann aber das Urtheil nicht ändern, dass sie das gerade Gegentheil einer wahrhaften Ethik ist; denn dieses spricht sich in dem Satze aus, dass das Schöne und die Tugend nur um der Lust willen zu schätzen sei. Da nun der Platz der Ethik hier leer ist, die Physik ebenso wenig eine wirkliche Fortbildung über Demokrit hinaus aufweist, so wäre diese Lehre, wenn auch nicht für die Culturgeschichte, doch für die Entwicklung des philosophischen Denkens ohne alles Interesse, wenn nicht in den erkenntnisstheoretischen Sätzen und in der Lehre von der Willensfreiheit sich einige Meinungen, die später von Einfluss geworden sind, sich deutlicher, als bei den früheren Philosophen, ansetzten. —

§ 75.

2. Die Stoiker.

Zeno, der Stifter der stoischen Schule, c. 350—258, aus Cittium, Anfangs Kaufmann, dann Schüler des Cynikers Krates, hörte auch die Akademiker Xenokrates und Polemo; lehrte nach 310 in der *στόα ποικίλη*. Schriften über den Staat, das naturgemässe Leben u. s. w. — Kleanthes von Assus, ursprünglich Faustkämpfer, dann Schüler des vorigen, verdiente sich seinen Lebensunterhalt

Nachts durch Wassertragen und Teigkneten, um bei Tage Zeno hören zu können; schrieb einen berühmten Hymnus auf den Zeus (bei Stob. Ecl. 1, 30.). — Dessen Schüler Chrysippus aus Soli oder Tarsus, c. 282—209; der zweite Begründer der stoischen Schule, und grosser Vielschreiber, 705 Bücher. — Panaetius von Rhodus, c. 180—111, macht einige vornehme Römer, wie Laelius und Scipio mit griechischer Philosophie bekannt. Schrift: *περὶ τοῦ καθήκοντος, de officiis.* — Seneca aus Corduba, 3—65 n. Chr., *quaestiones naturalium libb. VII*, kleinere ethische Abhandlungen: *de vita beata, de ira, clementia, providentia etc.* — Epiktetus aus Hierapolis, Sklav, dann freigelassen, lehrt in Rom bis 94 n. Chr., dann in Nikopolis in Epirus; seine Lehren schrieb Arrianus nieder in den *διατριβαί* und im Encheiridion. — M. Aurelius Antoninus, der Kaiser. Schrift: *τὰ εἰς ἑαυτόν.* —

Die Fortbildung der griechischen Philosophie auf dem von Aristoteles eingeschlagenen Wege der formallogischen Behandlung der Begriffe geschieht in der stoischen Schule. Hierin liegt auch hinsichtlich der Ethik ihr Hauptverdienst, während der ethische Gehalt an wahrer Idealität hinter Plato zurückbleibt. In der Physik aber sinkt sie hinter die Eleaten auf den Standpunct des Heraklit und in Wahrheit noch tiefer zurück.

Die gesammte Philosophie zerfällt den Stoikern in drei Disciplinen: Logik, Physik und Ethik. Diese letztere ist ihnen der letzte Zweck des Denkens, denn dieser ist die richtige Lenkung des Willens zu einer weisen Lebensführung. Das Princip der Gerechtigkeit kann nach Chrysipp nur aus dem Zeus und der gemeinsamen Natur gefunden werden oder aus der Physik, die Wahrheit in der Physik kann aber nicht ohne Logik erkannt werden (Plut. Stric. Rep. 9.). — Hierin liegt der Anfang der bis in die neuern Zeiten hinein gewöhnlichen Meinung von dem richtigen Abhängigkeitsverhältniss dieser drei Disciplinen. Noch gegenwärtig will man die Principien der Ethik meistens in der Metaphysik suchen. — Sieht man also auf die Ableitung der Erkenntniss, so ist die Logik die höchste und wichtigste Wissenschaft, sieht man auf den Inhalt, so ist es die Physik, sieht man endlich auf den Zweck oder Nutzen, so ist es die Ethik. Daher erklären sich die verschiedenen Stellungen und Werthschätzungen dieser drei Disciplinen innerhalb der stoischen Schule. Sie vergleichen die Logik mit den Knochen und Sehnen, die Ethik mit dem Fleisch, die Physik mit der Seele; oder die Logik mit dem Zaune, die Physik mit dem Fruchtacker, die Ethik mit der Frucht u. s. w. (Diog. L. 7, 40.).

§ 76.

Die Logik der Stoiker, welche ausser der eigentlichen Logik auch die Rhetorik und Grammatik umfasst, ist auch wie die des Aristoteles eine psychologische Erkenntnisstheorie; wie es die auch bei ihnen zum Grunde liegende Ansicht, dass die Vorstellungen Abbilder der Sachen sind, mit sich brachte. Das ἡγεμονικόν der Seele, der νοῦς, verhält sich wie ein zum Beschreiben fähiges Papier, auf welchem jeder Gedanke aufgeschrieben wird. Zuerst werden von den Sinnen die sinnlichen Vorstellungen darauf geschrieben, welche bald als Abdrücke in der Seele, bald als von den Dingen bewirkte Veränderungen und Zustände der Seele gefasst werden (Plut. de plac. ph. 4, 11; Diog. L. 7, 45, 50.). Da diese Eindrücke in der Seele bleiben, so entsteht durch viele gleichartige Erinnerungen die Erfahrung, d. h. eine Menge gleichartiger Vorstellungen, oder allgemeiner Begriffe und Urtheile. Insofern sie von Natur entstehen, sind diese die προλήψεις, insofern aber durch Lehre und Aufmerksamkeit, sind sie καταλήψεις oder Begriffe, die entweder sinnlich oder durch Vernunft erschlossen sind. Jene von Natur entstandenen προλήψεις sind die κοιναὶ ἔννοιαι *(notiones communes)*, allgemeine Begriffe und Urtheile, welche allen Menschen gemein sind (Plut. comm. not. 3, 1.). Diese *notiones communes* spielen bei den Stoikern (und auch später) eine wichtige Rolle; es war für sie ein Argument der Wahrheit einer Annahme, wenn sie allen Menschen als wahr erscheint (Senec. ep. 117.). Hierin offenbart sich, dass bei ihnen die Ansicht über die Erfordernisse des Wissens schon bedeutend laxer geworden ist, als bei Aristoteles, der nur bei denjenigen Disciplinen z. B. der Ethik, die ihrer Natur nach keinen strikten Beweis zulassen sollen, auf die Einstimmigkeit, und auch nicht aller Menschen, sondern nur der Weisen und Erfahrenen, sich beruft. — Aus diesen *notiones communes,* welche die Stoiker φυσικαί und daher auch wohl ἔμφυτοι nennen, entwickelt sich später, besonders durch Cicero's Einfluss, die Meinung von den angebornen Ideen. Die Stoiker selbst aber lassen sie erst aus der Erfahrung entstehen und sehen sie nicht als schon wirkliche oder nur angelegte Gedankenkeime oder Formen an, die ursprünglich in der Seele lägen.

In der weiteren Vorbereitung ihrer Erkenntnissthorie unterscheiden sie das Bezeichnende, das Bezeichnete und den Gegenstand (τυγχάνον). Das Bezeichnende ist das Wort; das Bezeichnete

aber ist nicht der Gegenstand, das existirende Ding selbst, sondern dasjenige, was durch das Wort offenbar wird, d. h. der Inhalt dessen, was wir meinen, indem wir sprechen, der Inhalt des Gedachten (τὸ λεκτόν, Diog. L. 7, 63.). Da nun nach ihrer Physik alles Wirkende ein Körper ist, so sind der Gegenstand und das gesprochene Wort Körper, das λεκτόν aber ist etwas Unkörperliches, weil es an sich allein, ohne die Sprache, keine Wirkung hat.

Dieses λεκτόν wird weiter in verbundenen und unverbundenen Gedankeninhalt unterschieden, und beides, der Inhalt einer Vorstellung an sich und das Urtheil (ἀξίωμα), kann wahr oder falsch sein (Diog. L. 7, 66.). Diese Abweichung von Aristoteles, der nur im Urtheil oder in den verbundenen Begriffen Wahrheit oder Unwahrheit fand, erklärt sich daraus, dass die Stoiker genauer zwischen dem Wort, dem Inhalt des Gedachten und dem Gegenstande unterscheiden, also eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem Inhalt des Begriffs und dem Gegenstande setzen müssen.

Da nun die Vorstellung (φαντασία) ein in der Seele durch den Gegenstand bewirkter Zustand ist, so zeigt sie sich selbst und das Wirkende an; wenn wir z. B. Weisses sehen, so ist das ein Zustand, welcher durch das Sehen in der Seele entstanden ist, und diesem Zustande gemäss können wir sagen, dass Weisses existirt. Denn wie das Licht sich selbst und das, was in ihm enthalten ist, offenbart, so auch die Phantasie (die vom Lichte ihren Namen hat) sich selbst und das, wovon sie bewirkt ist (Plut. pl. phil. 4, 12·).

Consequenter Weise hätten die Stoiker hiernach die sämmtlichen sinnlich gegebenen Vorstellungen für Kriterien der Wahrheit halten müssen, denn ihre Annahme, dass die Vorstellungen sich selbst und den sie bewirkenden Gegenstand anzeigen (d. h. dass das gedachte und das Seiende Was identisch sind), ist eine ganz allgemein gehaltene Behauptung, und unwahre Vorstellungen hätten sie nur durch das Denken, also durch falsche Urtheile, entstehen lassen können. Allein sie machen einen Unterschied zwischen der φαντασία καταληπτική und der ἀκατάληπτος und halten jene allein für das Kriterium. Sie soll nämlich eine Vorstellung sein, welche von einem Existirenden bewirkt wird und dieses abbildet, wie es an sich ist; die andere aber entsteht entweder von einem Nichtseienden oder zwar von einem Seienden, aber nicht demgemäss, wie dieses an sich ist (Diog. L. 7, 46.). Dass nun aber eine Vorstellung eine solche καταληπτική sei, kann man daran

erkennen, dass sie uns namentlich durch ihre Deutlichkeit Beifall (*συγκατάθεσις*) abnöthigt. Denn der Beifall und sein Gegentheil ist zwar eine Sache des Willens, während die Vorstellung selbst unwillkürlich ist, aber die begriffliche Vorstellung ist so deutlich und schlagend, dass sie uns fast mit den Haaren zum Beifall herbeizieht (Sext. Emp. 7, 253 sq.). Daher ist es nun Sache der dialektischen Uebung, das Denken so zu disponiren, dass es nur die begrifflichen Vorstellungen für Kriterien der Wahrheit ansieht. (Diese Meinung, dass der *assensus logicus* vom Willen abhänge, ist durch Descartes auch in die neuere Philosophie übergeführt und spukt noch in der Ansicht, dass die theoretischen Systeme der Philosophen nothwendig durch ihre Willensrichtung bedingt wären.) —

Die Kategorien sind die obersten Begriffe, unter welche jedes Ding fällt; es giebt deren vier: *ὑποκείμενα, ποιὰ, πῶς ἔχοντα, πρός τι πῶς ἔχοντα.* Die erste Kategorie steht an der Stelle der *οὐσία* des Aristoteles, uud unter sie fällt die an sich qualitätslose Materie. Die Qualitäten sind die von dem Dinge unabtrennbaren specifischen Differenzen, welche der Materie Art und Gestalt geben. Die dritte Kategorie begreift die dem Dinge zufälligen Merkmale, welche Zeit, Ort, Bewegung, Handlung und Leiden aussagen, aber dem Dinge ohne Bezug auf andere zukommen sollen. Die vierte enthält die dem Dinge zufälligen Relationen zu andern Dingen, durch welche der Begriff selbst aber nicht alterirt werden soll. — In diesen Bestimmungen über die Kategorien zeigt sich die vulgäre Auffassung der Dinge nur in künstlichem Gewande. Das Ding selbst wird unterschieden von seinen Eigenschaften, wie das logische Subject von seinen Prädicaten und daher bleibt für dasselbe nur der unbestimmte Begriff, die Materie, übrig, diese wird daher das Substrat, die Substanz. Die Eigenschaften, qualitative und quantitative u. s. w. werden den Dingen an sich selbst beigelegt (ohne zu fragen, ob sie nur Relationen zu andern ausdrücken), eben weil sie Merkmale derselben sind, durch welche man sie von andern unterscheidet; und bloss in einigen Merkmalen, die sich gar zu auffällig als blosse zufällige Relationen kundgeben, wird die relative Natur erkannt. Daraus schon kann der Werth ihrer metaphysischen Ansichten im Voraus erkannt werden.

§ 77.

Die Metaphysik oder Physik der Stoiker ist, wie schon angedeutet, dadurch bedingt, dass sie noch tiefer als Aristoteles in

den Empirismus zurücksinken. Mit ihren sonstigen Gegnern, den Epikureern, stehen sie auf einem Standpuncte, welcher eigentlich metaphysische Speculation gar nicht mehr kennt.

Im Verlauf der griechischen Metaphysik macht sich von den Eleaten an ein stufenweises Herabsinken bemerklich. Nachdem diese den Leitstern aller metaphysischen Speculation, den Begriff des absoluten Seins, entdeckt hatten, sahen sie sofort, dass nichts empirisch Gegebenes für einen wahrhaften Ausdruck des absolut Seienden gelten könne, weil in allen Begriffen des Gegebenen ein Nichtsein mit enthalten ist. Darum verwerfen sie die gegebene Welt als einen trügerischen Schein. Ein in seinen Folgen verderblicher Mangel war es dabei, dass sie nur in dem Werdenden, Veränderlichen dieses Nichtsein entdeckten. Daher konnte Plato, der ihren Begriff des absoluten Seins aufnahm, aber nicht schärfer sah, als sie, zu der Meinung kommen, das absolut Seiende entdeckt zu haben, wenn er nur etwas Unveränderliches, Ewiges, in sich selbst Ruhendes als seiend setzte. Solches meinte er in den allgemeinen Begriffen zu finden, die für ihn den Schein unmittelbar angeschauter Objecte der Erkenntniss annahmen, aber in der That nur aus dem Gegebenen abstrahirt waren. Dass seine ὄντως ὄντα durch und durch relativer Natur waren, sah er nicht. — Hier macht sich schon ein Zurücksinken zum Empirismus hin bemerklich. Denn zwar nicht die gegebenen Dinge selbst waren für Plato das Seiende, wohl aber die einzelnen, von einander losgelösten empirischen Merkmale.

Noch tiefer sinkt Aristoteles in den Empirismus hinab. Er steht auf dem unklaren Standpuncte, wo man wohl noch den Begriff des absolut Seienden und seine Forderungen an das, was als seiend gesetzt werden soll, kennt, wo aber dieser Begriff doch nicht mehr in seiner vollen Strenge wirkt, sondern mit dem gewöhnlichen Begriffe des Wirklichen sich vermischt. Daher ist ihm zwar das erste Seiende dasjenige, was unbewegt bewegt, oder was wirkt, ohne selbst verändert zu werden, aber daneben setzt er auch die Materie, das bloss Möglichseiende, doch schon als Seiendes, ja auch den empirisch gegebenen Einzeldingen nimmt er nicht das ihnen beigelegte Sein, obgleich er sie als aus Materie und Form bestehend denkt. Ganz besonders aber zeigt sich bei ihm darin ein Abfall von dem Begriff des absoluten Seins, dass er das Seiende eben als Wirkendes, also in seiner Relation zu Anderen als seiend zu erfassen

glaubt. Er denkt das Seiende daher als an sich selbst wirkend, verursachend.

Bei den Stoikern endlich ist jede Besinnung an die Frage, was als absolut seiend gesetzt werden dürfe, so sehr verschwunden, dass sie eben den Begriff, welchen Plato für das Nichtseiende erklärt, und den er kaum im Reiche seiner Meinungen hatte zulassen wollen, für das absolut Seiende halten. Das Wesen alles Seienden ist ihnen die erste Materie (Diog. L. 7, 150.). Jedes Seiende ist ein Körper. Das wahre Kennzeichen des Seienden ist sein Wirken. Daher ist Alles, was wirkt, ein Körper, nur das nicht Wirkende ist unkörperlich, d. h. nicht seiend. Und sie gehen dabei sogar so weit, dass sie nicht allein die Seele, d. h. das Denkende für einen Körper erklären, sondern auch alle besonderen geistigen Thätigkeiten und Zustände, Tugend und Schlechtigkeit, Wahrheit und Irrthum. Nur viererlei Begriffe bezeichnen ihnen Unkörperliches: Ort, Zeit, das Unendliche und das *λεκτόν*.

Indem daher die Stoiker auf den voreleatischen Standpunct der Metaphysik zurückkehren, kann es nicht Wunder nehmen, dass sie sich in ihrer Physik wieder dem Heraklit anschliessen. Denn ist das Seiende als solches ein Wirkendes und fällt das Wirken nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Geschehens und Werdens, so steht man auf dem Standpuncte, wo man lehren muss, dass das, was ist, ein ewiges ruheloses Werden ist. An speculativem Werthe aber steht die stoische Lehre noch unter der des Heraklit. Denn dieser hatte wenigstens das Bewusstsein, dass das Werdende in sich selbst widersprechend sei; er befand sich also in der aufsteigenden Linie der Speculation, während diese von den Widersprüchen in ihren Begriffen gar kein Bewusstsein mehr haben; sie sind daher auf den Nullpunct der metaphysischen Speculation wieder zurückgesunken.

Dieser Mangel eines wahrhaft besonnenen und ernsten Denkens macht sich nun in ihrer ganzen Weltansicht bemerkbar, in welcher sich die unverträglichsten Begriffe friedlich vertragen.

§ 78.

Das wahrhaft und allein Seiende ist ihnen die als wirkend gedachte Materie. Daher zwang sie die Natur der Begriffe in diesem Einen den Unterschied von Leidendem und Thätigem zu setzen. Sie nahmen zwei Anfänge des All an, das Thätige und das Leidende; das Leidende ist das qualitätslose Wesen, die Materie;

das Thätige die in ihr wirkende Vernunft (*λόγος*), der Gott. Dieser welcher ewig in der ganzen Materie ist, wirkte jedes (Diog. L. 7, 134.). Aber diese beiden Principien sind nicht etwa zwei Seiende, sondern nur eines. Denn der Gott ist eben die Materie selbst, insofern sie wirkt. Er ist das künstlerische Feuer, welches methodisch zur Entstehung der Welt schreitet und alle samenartigen Begriffe (*λόγοι σπερματικοί*) in sich enthält, denen gemäss ein jedes Ding nach der Heimarmene wird; oder der Gott ist der durch die ganze Welt hindurch gehende Hauch (*πνεῦμα*), welcher je nach den Umwandlungen der Materie, welche er durchdringt, verschiedene Benennungen empfängt, z. B. Dis, Zeus, Athene u. s. w. Dieser *νοῦς* durchdringt, wie die Seele den Körper, so jeden Theil der Welt, ist also die Seele der Welt; aber nicht ein immaterielles Wesen, sondern ein vernünftiger Körper (Plut. pl. phil. 1, 18, 17; Diog. L. 7, 138; Stob. Ecl. 1, 56; Plut. comm. not. 48, 2.). Diese vernünftige Materie ist nun nicht ein ruhiges Bestehen, sondern ein ewiges Werden. Das Seiende, sagt Chrysipp, ist ein Hauch, welcher sich selbst zu sich selbst hin und von sich selbst weg, oder vorwärts und rückwärts bewegt (Stob. Ecl. 1, 374.). Diese von Heraklit aufgenommene Vorstellung eines Kreislaufes im Werden wird von den Stoikern auf verschiedene Weise näher ausgeführt. Sie sagen: der Gott nimmt gemäss gewissen Zeitperioden die ganze *οὐσία* in sich zurück und erzeugt sie wieder aus sich selbst. Das künstlerische Feuer, das im Anfange bei sich selbst ist, treibt die ganze *οὐσία* durch die Luft zu Wasser und, wie im Fötus der Same eingeschlossen wird, so wird ein solcher auch im Feuchten zurückgelassen, welcher die Materie zu den folgenden Erzeugungen befähigt. (Diog. L. 7, 136 sq.). Oder es wird gesagt, dass das Ganze periodisch in der Weltverbrennung (*ἐκπύρωσις*) feuerartig werde. Dann gehe Zeus, der allein unsterbliche Gott, in die Vorsehung oder Seele zurück, d. h. die ausgebildete Welt, der *κόσμος* ist dann nicht mehr, sondern das Seiende ist dann allein als Weltseele, welche als vernünftig Vorsehung ist, oder als vernünftiger warmer Lebenshauch vorhanden. Deshalb sagen sie auch: Zeus wachse, bis er Alles in sich aufgezehrt habe. Wenn aber also die Welt in das künstlerische Feuer aufgegangen ist, so verdichtet sich die Mitte desselben zuerst wieder und verlöscht; dann verdichten sich immer weiter die daran stossenden Theile, bis Alles durch den Uebergang durch die Luft in das Feuchte oder Wasser verwandelt ist. In diesem bleibt der warme vernünftige Hauch als *λόγος σπερματικός*, welcher die wirkende

Ursache der weiteren vernünftigen Ausbildung der Welt (*διακοσμήσις*) ist. Ein solcher samenartiger Begriff ist aber in jedem besonderen Naturdinge das Bildende und es Auswirkende. Diese samenartigen Begriffe sind offenbar den in der Materie wirkenden Formen des Aristoteles nachgebildet, jedoch ist dabei der grosse Unterschied zu bemerken, dass die einzelnen *λόγοι* der Stoiker in dem allgemeinen Logos enthalten sind, während ein solches Verhältniss zwischen den an die Materie gebundenen Formen und der reinen Form oder Energie, dem ersten Bewegenden des Aristoteles nicht stattfindet.

Die Welt ist ein kugelförmiges begrenztes Ganzes, in welchem es kein Leeres giebt, da Alles zusammengefügt ist. Im Ganzen genommen ist sie vollkommen. Denn die Materie kann nicht die Ursache des Schlechten sein, da sie an sich qualitätslos ist und sie ihre Formen von dem Alles durchdringenden *νοῦς* hat (Plut. comm. not. 34.). Diese Vollkommenheit der Welt suchten sie ähnlich wie Sokrates durch eine äusserliche Teleologie nachzuweisen, indem sie Alles als ein für die Menschen Nützliches darzustellen sich bemühten. Der höchste Zweck der Welt aber soll die Gemeinschaft der Menschen und Götter sein (Cic. de fin. 3, 20.). Dennoch sahen sie sich durch die Erfahrung gezwungen zuzugeben, dass die Theile der Welt nicht vollkommen sein, und daher suchten sie diese theilweise Unvollkommenheit mit der Vollkommenheit des Ganzen in dem (ersten) Versuche einer Theodicee zu vereinigen. Das Einzelne, sagen sie, könne an sich nicht vollkommen sein, da es eben nur ein Theil des Ganzen sei; wäre nichts Schlechtes in der Welt, so könnte darin auch kein Gutes sein, da ein Gegensatz nicht ohne den andern existiren könne. Das Schlechte gehöre also zur Vollkommenheit des Ganzen, wie die schlechten Spässe in einem Lustspiel zur Zierde des ganzen; daher seien die natürlichen Uebel nur eine unvermeidliche Beifolge des Zweckmässigen und Nützlichen. — Diese stoischen Gründe sind in den späteren Theodiceen beständig wiederholt.

Die Verschiedenheit der natürlichen Körper beruht darauf, dass der Lebenshauch sie in verschiedenen Graden oder Formen durchdringt und einigt. In den unorganischen Körpern ist er bloss als das Zusammenhaltende (als Kraft der Cohäsion), in den Pflanzen als sich selbst bewegende Natur, in den Thieren als Seele (d. h. Vorstellung und Begehren), im Menschen endlich kommt der Verstand hinzu. Die Seele des Menschen lassen sie aus acht Theilen bestehen: den fünf Sinnen, dem Sprach- und dem Zeugungsver-

mögen und dem Denken (ἡγεμονικόν, διανοία, λογιστικόν). In der denkenden Seele sehen sie den Einheitspunct des Ganzen, von dem die übrigen Vermögen in die betreffenden Theile des Körpers ausgesandt werden; zum Denken gehört aber auch das Begehren. Dieses ἡγεμονικόν ist daher auch das Ich, wie Chrisipp sagt: Von diesem sagen wir auch das Ich aus, indem wir anzeigen, dass wir selbst in dem Sich-Offenbaren der Vernunft sind (Gell. Noct. Att. 2, 2. 89.). — Hierin liegt eine bedeutende Vorbereitung der modernen psychologischen Vorstellungen, und zwar nicht allein darin, dass sie das Ich als Einheitspunct der Seele fassen, sondern auch darin, dass sie das Begehren zum Denken rechnen. Der Anfänger der modernen Psychologie, Descartes, fasst alle Seelenthätigkeiten unter der *cogitatio* zusammen, nachdem er freilich seinen Begriff der Seele von allem Materiellen gereinigt hat. Bei den Stoikern bleibt aber noch die alte Vermischung der Begriffe Leben und Seele; ja sie werden durch ihren allgemeinen Grundsatz, dass alles Wirkende ein Körper sei, gezwungen, die Einheit der Seele wieder in eine Vielheit von Körpern zerfallen zu lassen. Alle Gemüthszustände, denen eine Wirkung zugeschrieben werden kann, Erkenntnisse, Affecte, Tugenden, Laster etc. sind Körper. Den gefassten Gedanken von der Einheit der Seele aber suchen sie dadurch festzuhalten, dass sie eine Durchdringung und ein Ineinandersein der Körper behaupten. — Diese Durchdringlichkeit der Materie, die als ein speculativer Gedanke erscheinen könnte, ist aber bei ihnen nicht allein höchst unvorsichtig ganz allgemein aufgestellt, sondern auch nur ein Kind der Verlegenheit, die sie sich durch ihren Materialismus selbst bereitet haben. —

§ 79.

Diese Weltanschauung der Stoiker ist, wie ihr Anschluss an Heraklit bedingte, ein materialistischer Pantheismus. Gott und die Welt sind dasselbe Seiende, die Materie. Der Unterschied beruht nur auf einem *quatenus*. Insofern dieses eine Seiende als wirkend betrachtet wird, ist es der Gott, insofern als auf dasselbe gewirkt werden kann, ist es die qualitätslose Materie, und insofern das Thätige auf das Leidende wirklich wirkt, ist es die Welt. Das eine Seiende ist daher wirkend und leidend zugleich, beides zusammen ist seine Natur. Es ist somit gar nicht zu fragen, woher ihm das Wirken und Leiden komme, sondern es ist einmal so und nicht anders. Das eine Seiende ist aber ein ewiges Werden, welches

aus einer Form in die andere ohne Ursache übergeht. Daher geschieht alles nach der εἱμαρμένη, der ursachlosen Bestimmtheit des ewigen Wechsels. Dennoch aber wird, wie bei Heraklit, auf Veranlassung der beobachteten Vernünftigkeit dessen, was in der Welt ist und geschieht, dieses ewige Werden als ein vernünftiges gedacht. Daher sehen die Stoiker in dem Fatum die unabänderliche, ewige, natürliche Ordnung des Ganzen, nach welcher Eins aus dem Andern folgt, das Gesetz oder die Vernunft, nach welcher Alles geschieht, oder den Willen des Zeus, nach welchem auch das Geringste sich nicht anders verhalten kann (Diog. L. 7, 149. Gell. Noct. Att. 6, 2. 3. Plut. comm. notit. 34.).

Da jedoch in der empirischen Beobachtung des geistigen Geschehens im Menschen das Wollen ein neuer Anfangspunct von Ereignissen zu sein scheint, so suchen die Stoiker trotz ihres Fatums, als Vorläufer mancher neueren Ansichten, die sog. Freiheit des menschlichen Willens in ihre Weltanschauung aufzunehmen und mit dem Fatum zu vereinigen. Chrysipp scheint sich dazu einer Eintheilung der Ursachen in vollkommne oder vornehmliche und in helfende oder nächste (eigentliche und bloss veranlassende) bedient zu haben (Cicer. de Fato. 18.). Die veranlassenden Ursachen sind freilich nicht in unserer Gewalt, aber daraus soll nicht folgen, dass es auch unsre Begehrungen nicht sind. Denn wenn auch die Zustimmung *(assensus)* nicht geschehen kann, ohne von einer nicht in unserer Gewalt stehenden Vorstellung in Bewegung gesetzt zu sein, so ist diese Vorstellung doch nur die Veranlassung, dass wir zum *assensus* oder *dissensus* erregt werden. Was wir von beiden thun, ist nicht durch die Vorstellung bestimmt, sondern hängt von unserm eignen Willen ab, der auf die gegebene Veranlassung nach seiner eignen Natur und Beschaffenheit wirkt. Hiermit ist jedoch noch nicht eine eigentlich indeterministische Willensfreiheit behauptet. Denn die Frage, ob denn die Natur unsres Wollens auch wieder in unserm Willen stehe, wird noch nicht aufgeworfen, geschweige denn bejaht. Vielmehr behaupten sie mit einem ihnen oft nachgesprochenen Gleichnisse, dass wie die Wagschale nothwendig durch das Gewicht herabgedrückt werde, so auch der Geist dem Evidenten nachgeben müsse (Cic. Acad. 2, 12.). —

Aus dem Ganzen dieser metaphysischen Ansicht geht hervor, dass der wahre Antrieb der eigentlichen Speculation, die in den Begriffen des Gegebenen vorhandenen Widersprüche zu ver-

meiden, für die Stoiker nicht mehr vorhanden ist; und dass sie selbstgemachte Widersprüche jenen hinzufügen. Unbedenklich setzen sie ein Seiendes, das ursprünglich ein Werden ist. Dieses ewige Werden setzen sie absolut, d. h. ohne Ursache, aber dennoch bedienen sie sich innerhalb desselben der Begriffe der Ursache und Wirkung, des Thätigen und Leidenden. Das Thätige und Leidende aber sind nicht zwei Seiende, sondern ein und dasselbe. Die ausgedehnte Materie ist als solche denkend, und das Denkende wirkt als solches nach Art der Materie. Alles Geschehen ohne Ausnahme ist unabänderlich in einem durchgängigen Zusammenhange des Ganzen vorherbestimmt, aber dennoch ist der Wille des Menschen ein neuer Anfangspunct des Geschehens. Zu Zeiten ist der Gott, die als thätig gedachte Materie, allein seiend, ohne leidensfähige Materie, dann aber ist wieder ein Theil des Ganzen nicht Gott, sondern Welt, während ein anderer Theil göttlich bleibt, nämlich der im Feuchten wirkende λόγος σπερματικός. — Für eine wahrhafte Weiterbildung metaphysischer Erkenntniss ist also diese stoische Metaphysik werthlos und nur insofern beachtenswerth, als sie ein Anfang und Vorbild späterer pantheistischer Systeme ist. —

§ 80.

Die stoische Ethik ist in ihrer Grundtendenz von der cynischen abhängig. Die Cyniker hatten sich dem damaligen civilisirten Leben entgegengestemmt, welches immer neue Begierden und Bedürfnisse und damit auch immer neue Mittel zu deren Befriedigung hervorrief, ohne doch wahre Befriedigung oder Glückseligkeit zu finden, vielmehr in allerlei Genüssen die Kraft des Willens schwächte und den Menschen zum Sklaven seiner Begierden und der immer mehr sinkenden allgemeinen Sitte machte. In ihrer zwar an sich richtigen, aber einseitigen und von allem ästhetischen Sinne entblössten Reaction gegen das Culturleben waren sie auf das sog. natürliche Leben zurückgegangen, d. h. sie wollten die Bedürfnisse und deren Befriedigung nur auf das von Natur Nothwendige (τὰ πρῶτα τῆς φύσεως) beschränken. In der Kraft des Willens, die mit der Beschränkung auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse verbundenen Entbehrungen zu ertragen und der eignen Begierde zu widerstehen, sehen sie daher das eigentliche Wesen der Tugend, d. h. das absolute Löbliche. Die Selbstbefriedigung aber, welcher dieser Kampf gegen die allgemeine Sitte und gegen ihre eignen Begierden ihnen brachte, bestand in dem Bewusstsein

der innern Freiheit von der Knechtschaft unter den Begierden und Leidenschaften.

Dieser eigentliche Sinn des Princips des naturgemässen Lebens ist zwar von den Stoikern in ihrer systematischen Ausführung der Ethik einigermassen durch andere Deutungen verhüllt (wie es leicht zu geschehen pflegt), bildet aber dennoch den eigentlichen Grundzug ihrer Ethik. Sie streichen Lust und Schmerz aus dem Register der Güter und Uebel, wie es der thun muss, welcher sich dem weichlichen und genusssüchtigen Leben einer verdorbenen Cultur entgegenstellen will, und verachten beides auf gleiche Weise; daher ihre *ἀπάθεια*. Ihre Tugend ist wesentlich die Stärke des Wollens, welche sich im Kampfe gegen die Affecte und Begierden zeigt, daher ihr Selbstgefühl der eignen Kraft und der dadurch erlangten Freiheit und Herrschaft, oder ihr Tugendstolz. (Hier liegt beiläufig die Quelle der landläufigen Meinung, als ob die Tugend wesentlich im Kampfe bestehe und nothwendig mit Stolz verbunden sein müsse.) Mit diesem Kampfe gegen die in ihrer Verfeinerung verderbte Sitte verbindet sich endlich leicht eine Verachtung des Schönen und Anständigen, die bei den Stoikern allerdings nicht zu dem früheren cynischen Leben führte, aber dennoch in den Meinungen der ältesten Stoiker sich bemerklich macht. Das Widerliche, Abscheuliche und Hässliche roher Sitten und Handlungen und das Schöne, Anmuthige und Milde der feineren Sitte wird als etwas durchaus Gleichgültiges angesehen. Daher entstehen solche Meinungen, wie die, dass das Essen amputirter menschlicher Glieder, Blutschande, schimpflicher Erwerb, der nicht gerade widerrechtlich ist u. dgl. nicht zu dem absolut Verwerflichen gehöre. Jedoch haben sich diese schlechten Reste des Cynismus bei den spätern Stoikern mehr verloren. —

Die Gegenstände, welche die systematische Ausführung der Ethik bei den Stoikern umfasste, sind: der Trieb (*ὅρμη*); das Gute und Schlechte; die Passionen; die Tugend; das höchste Gut (*τέλος*); der erste Werth (*ἀξία*); die Handlungen und die sog. Pflichten (*καθήκοντα*, officia); und endlich die antreibenden oder abmahnenden Beweggründe (Diog. L. 7, 84.). In dieser Anordnung ist freilich wenig logische Systematik zu finden, sie zeigt aber den Anfang derselben in der Sammlung der in der Ethik vorkommenden Begriffe unter gewisse Rubriken (*τόποι*, *loci.*)

Da die stoische, wie die griechische Ethik überhaupt, eine Anweisung zum seligen Leben, d. h. zur Eudämonie oder zur *εὐροία*

τοῦ βιοῦ sein soll, so muss zunächst nach dem höchsten Gute, oder *finis bonorum*, gefragt werden. Die Berichte aber über das sog. Moralprincip der Stoiker weichen etwas von einander ab. Nach Stob. Ecl. 2, pag. 132 soll Zeno gesagt haben: übereinstimmend leben; Kleanthes: übereinstimmend mit der Natur leben; Chrysippus: leben in Gemässheit der Erfahrung dessen, was sich von Natur ereignet. Nach Diog. L. 7, 87 aber soll schon Zeno den Ausdruck: übereinstimmend mit der Natur leben, gebraucht haben. Kleanthes soll geboten haben: nur nach der allgemeinen Natur zu leben, Chrysippus dagegen: sowohl nach der allgemeinen, als auch nach der besondern menschlichen Natur zu leben. Nach dem Berichte bei Stobaeus liegt auch dem Ausspruche des Zeno: übereinstimmend leben, ein anderer Gedanke als des naturgemässen Lebens zunächst zum Grunde. Denn er soll sein Princip damit begründet haben, dass die mit sich selbst in Streit lebenden Wesen unglückselig wären. Die Eudämonie besteht demnach in der Einstimmigkeit mit sich selbst, oder in der Consequenz des Handelns. Daher wird auch sonst der stoische Satz berichtet, dass an der Consequenz (*διομαλίσμος*) der Handlungen derjenige erkannt werde, der die Knnst des Lebens besitze (Sect. Emp. Pyrch. hyp. 3, 25.). Diese Bemerknng des Zeno in welcher sich ein Anklang an die Idee der innern Freiheit findet, lässt sich aber auch aus der ursprünglich zum Grunde liegenden cynischen Anschauung herleiten. Denn die Freiheit von der Herrschaft der vielfältigen und mit einander streitenden Begierden kann sich nur in einem mit sich selbst übereinstimmenden Leben zeigen. Ebenso aber hängt sie mit dem Princip des naturgemässen Lebens zusammen; denn wer mit sich selbst übereinstimmend leben will, scheint eben seiner eignen Natur gemäss leben zu müssen. Mit der eignen Natur aber kann nur derjenige in Uebereinstimmung leben, der mit der allgemeinen Natur übereinstimmt; denn jene wird von dieser, nach der stoischen Metaphysik, durchgängig bestimmt. Daher ergiebt sich der Satz des Kleanthes: nach der allgemeinen Natur zu leben, welcher vom Chrysippus nur durch die Warnung ergänzt wird, über der allgemeinen nicht die besondere menschliche Natnr zu vergessen. — In diesen Bestimmungen scheint nun der ursprüngliche Gegensatz zwischen Natur und Cultur verschwunden zu sein und der zwischen dem eignen Wollen und der unabänderlichen Regel, welche in der Natur liegt, hervorzutreten. Indessen ist jener erste Gegensatz durch diesen letzteren nur auf seinen allgemeinen Ausdruck gebracht. Denn die Cultur scheint eben ein naturwidriges

Erzeugniss des eignen menschlichen Willens zu sein; die Natur aber giebt nur richtige Antriebe (Diog. L. 7, 89.). Diese Wendung des Gedankens stimmt auch mit der metaphysischen Weltansicht der Stoiker zusammen. Denn wird die ganze Welt von einer sie durchdringenden Vernunft, wie von einem allgemeinen Gesetze beherrscht und ist dies eben die Natur der Welt, so hat nur derjenige Aussicht glückselig zu leben, welcher mit dieser allgemeinen Weltvernunft oder Natur sein eignes Wollen in Einklang setzt und nicht dem durch seine Unabänderlichkeit allmächtigen Naturlaufe widerstreitet. So ist zwar ein scheinbarer Zusammenhang zwischen der metaphysischen Weltanschauung und dem Principe der Ethik erreicht, aber der eigentliche ethische Gegensatz, welchem die ganze Ansicht ihren Ursprung verdankt, ist wenigstens verhüllt, wenn auch nicht verschwunden, da er dennoch die eigentliche Triebfeder der stoischen Ethik bleibt. Denn aus der blossen Formel: der Natur gemäss zu leben, lässt sich die stoische Ethik in ihrer Eigenthümlichkeit gar nicht ableiten. Sie verlangt ja eben Verachtung und Aufopferung dessen, was der sinnlichen Natur, die doch auch Natur ist, lustbringend erscheint, und Uebernahme und Ertragung dessen, was ihr am meisten zuwider ist.

§ 81.

Nach der Aufstellung dieses Principes des naturgemässen Lebens kam es nun darauf an, näher zu bestimmen, was denn die Natur sei, der gemäss man leben müsse. Und hierbei zeigt sich nun sofort die Wirkung der ursprünglichen Ansicht. Zur Natur gehört nur das, was zur blossen Selbsterhaltung nothwendig ist; oder die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, die ersten natürlichen Güter, wie Gesundheit, Wahrnehmung u. dgl. (Stob. Ecl. 2, 142); nicht aber die Lust; denn diese kommt nur nebenbei hinzu, wenn die Natur das zu ihrer Erhaltung Erforderliche erlangt hat (Diog. L. 7, 86). Sollte nun das Streben nach diesen zum Leben nothwendigen Gütern als ein natürliches gefasst werden, so musste man der Natur einen Trieb nach der Selbsterhaltung beilegen. Daher lässt Gellius einen Stoiker sagen: die Natur des All, welche uns erzeugt hat, hat uns gleich im Anfange unseres Entstehens mit Selbstliebe begabt, so dass uns nichts lieber ist, als wir uns selbst (Noct. Att. 12, 5, 7.). Die Selbsterhaltung des lebendigen Wesens ist also sein erster Trieb (Diog. L. 7, 85.). Dieser Trieb äussert sich im Anfange dadurch, dass der Mensch an dem für seinen Körper Nützlichen Lust empfindet, vom

Schädlichen aber sich abwendet. Bei reiferem Alter aber entsteht aus ihren Keimen die Vernunft (da sie das Eigenthümliche der menschlichen Natur ist Diog. L. 7, 86.) und eine feinere Ueberlegung dessen, was wahrhaft nützlich ist, und damit eine Auswahl des Vortheilhaften *(commoda)*. Dabei leuchtet denn vor allem Anderen die Würde des Geziemenden und Ehrenvollen *(decorum et honestum)* hervor, dem die Schätzung der äusseren Güter und Uebel weichen muss. Das *honestum* ist das *simpliciter bonum*, das an sich Gute (d. h. Nützliche), das Schimpfliche das alleinige Uebel (Gell. l. c.). Also findet die Vernunft bei ihrer reiferen Ausbildung, dass das zur Selbsterhaltung wahrhaft Nützliche allein das an sich Löbliche ist. Daher heisst es bei Cicero: *nihil utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit* (de off. 3, 11, 7, 34.). Das richtige Leben nach der Vernunft ist also das Leben nach der Natur; die Vernunft ist die Bildnerin des Triebes (Diog. L. 7, 86.).

Man sieht hier deutlich, wie auch bei den Stoikern eudämonistische Ansichten mit echt ethischen in der alten unklaren Verwirrung bleiben. Mit dem aus ihrem Principe des naturgemässen Lebens abgeleiteten Triebe der Selbsterhaltung leiteten sie ihre Ethik eigentlich vollständig in den Eudämonismus hinein. Denn nun ist die Grundfrage die der Selbstliebe: was ist das mir Nützliche? Und diese Frage muss die Grundfrage sein und bleiben; denn meine von der allgemeinen Natur bestimmte Natur hat eben die Beschaffenheit, dass ich mir das Liebste bin. Nun erkennt zwar die reife Vernunft, dass das mir Nützliche allein das an sich Löbliche ist, aber ich wähle dieses meiner Natur zu Folge nur, weil es mir das Nützlichste ist. Allerdings aber tritt dennoch eine aus dem absoluten Urtheile über das in Gesinnungen und Handlungen an sich Löbliche und Verwerfliche stammende Unterscheidung des Nützlichen und des sittlich Guten auf. Denn dass etwas *honestum* sei, wird nicht aus seinem Nutzen erkannt, sondern etwas muss erst als *honestum* erkannt sein, um als Nützlich für die Selbsterhaltung angesehen zu werden. Allein das Schöne ist gut, das Schöne aber ist das vollkommen Symmetrische (*σύμμετρον*) ibid. 100 sq.

Dass aber die Stoiker das an sich Löbliche, *καλόν*, *honestum*, allein für das Gute und das Schimpfliche oder *turpe* allein für das Uebel erklärten, stammte nicht aus ihrem angeblichen Principe der Naturgemässheit, wie sie es fassten, sondern aus dem alten cynischen Princip, dass man ausser den nothwendigsten Lebensbedürfnissen

alle Güter verachten und alle Uebel ertragen müsse, um innerlich frei zu sein.

Ist aber das an sich Löbliche das allein Gute, so folgt nun weiter, dass was die Menschen sonst noch als Gutes erstreben und als Uebel meiden, hinsichtlich des höchsten Gutes oder der Eudämonie werthlos, also gleichgültig ist. Daraus ergab sich die Lehre von den *adiaphoris*, zu deren Ausbildung sie durch ihren Gegensatz gegen die gewöhnliche Werthschätzung der Güter getrieben wurden. Alle Adiaphora liegen zwischen dem Guten und Uebel in der gleichgültigen Mitte, weil von ihnen sowohl ein schlechter als ein guter Gebrauch gemacht werden kann und tragen an sich nichts zur Eudämonie bei (Sext. Emp. adv. Math. 11, 61, 73.). Jedoch bringen die Stoiker auch bei ihnen eine untergeordnete Werthschätzung an und theilen sie in *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, zwischen denen dann wieder das reine *ἀδιάφορον* liegen soll. Nach dem Berichte des Diogenes scheinen sie die gewöhnlichen sog. Güter des Lebens, wie Leben, Gesundheit, Schönheit, Kraft, Reichthum, Ruhm zu dem vorzüglichen Gleichgültigen, und ihre Gegentheile zu dem verwerflichen gerechnet zu haben, aber nicht zu den wahrhaften Gütern. Das seien nicht wirkliche Güter, sagen sie; denn wie in dem Warmen das Wärmen und nicht das Erkälten eigenthümlich sei, so dem Guten das Nützen und nicht das Schaden; Reichthum und Gesundheit an sich nützen eben so wenig, als sie schaden (7, 102.). Zu dem rein Gleichgültigen rechnen die meisten Stoiker Lust und Schmerz. Kleanthes dagegen, in dem der Geist der Cyniker noch frischer war, hält die Lust für etwas Naturwidriges, also für ein Uebel, während die späteren, wie Panaetius einige Lüste für naturgemäss erklären. In etwas anderem Sinne erklären sie das für ein *adiaphorum*, was weder Begehren noch Vermeiden (*ὁρμή*, *ἀφορμή*) erregt, z. B. ob man eine gerade oder ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat (Diog. L. 7, 104.).

Waren nun die Adiaphora ausgeschieden, so musste die Hauptfrage der Ethik beantwortet werden: was ist das sittlich Gute (*καλόν*, *honestum*)? Sie antworten: die Tugend und das der Tugend Theilhaftige (Stob. Ecl. 2, p. 202.). Die Tugend aber ist eine Disposition (*διάθεσις*), nicht eine positive Qualität (*ἕξις*) der Seele, und zwar eine solche, die mit sich selbst in Bezug auf das ganze Leben übereinstimmt. In dieser Definition schlägt also der Gesichtspunct durch, dass die innere Consequenz, die Uebereinstimmung mit sich selbst das eigentlich Löbliche ist. Eine *ἕξις* aber wollen

sie die Tugend deshalb nicht nennen, wie Aristoteles gethan hatte, weil sie meinen, eine solche könne erhöht oder erniedrigt werden, stärker oder schwächer sein. Die Tugend aber nehme, wie die Geradheit eines Stabes kein Mehr noch Minder an (was allerdings hinsichtlich des Ideals der Tugend richtig ist, aber falsch im Bezug auf die wirkliche Tugend). Ethisch wichtiger ist dagegen die Bestimmung, dass sie nach Cicero erklären: *nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Sie sehen also das absolut Löbliche schon in der Disposition der Seele, in der Gesinnung, und loben die Tugend nicht bloss wegen ihrer Werke, wie Aristoteles es, wenigstens vorwiegend, noch gethan hatte.

§ 82.

In der Tugendlehre schliessen sie sich der platonischen Eintheilung in die vier Cardinaltugenden äusserlich an. Diese sind Wissenschaften oder Künste und zwar die φρόνησις als Wissenschaft von dem, was man thun oder lassen muss, oder vom Guten und Schlechten und dem Gleichgültigen, daher umfasst sie alle Tugenden. Die Besonnenheit ist die Wissenschaft von dem, was erstrebt oder gemieden werden muss; die Gerechtigkeit die Wissenschaft dessen, was jedem nach seiner Würdigkeit zuzutheilen ist, und endlich die Tapferkeit die, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist. — Man erkennt in diesen Bestimmungen die Einflüsse des Sokrates, Plato und Aristoteles, aber auch, wie sehr diese Bestimmungen an Gehalt und Tiefe den platonischen nachstehen. In der Ansicht aber, dass die Tugenden Wissenschaften seien, fallen sie auf den Standpunct des Sokrates zurück. Dies hat bei ihnen den psychologischen Grund, dass sie meinen, der Wille müsse dem evident Erkannten zustimmen. Daher ist ihnen das eigentlich Active in der Tugend die Einsicht (φρόνησις), der Wille das passiv Bestimmte. Danach erklärt Cicero: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest* (Tusc. 4, 15.); und aus demselben Grunde wird unter den drei Lebensweisen, der theoretischen, praktischen und logischen, die letzte für die vorzüglichste erklärt, weil sie die Fähigkeit ist, sich theoretisch und praktisch zu verhalten (Diog. L. 7, 130.). — Sind hiernach alle Tugenden Wissenschaften oder Erkenntnisse (θεωρήματα), so laufen sie natürlich in die φρόνησις zusammen und sind folglich untrennbar. Wer eine hat, hat sie alle. Denn jede Tugend schaut, was zu den andern gehört (Stob. Ecl. 2, 108.), — ein Satz, der bekanntlich

auch nur eine halbe Wahrheit enthält, indem er in Bezug auf das Ideal richtig, auf die Wirklichkeit aber falsch ist. —

Auf dem Standpuncte, wo man die Werthschätzung des sittlich Guten und des Nützlichen von einander sondert, wie die Stoiker dies allerdings thun, ergiebt sich die Consequenz, dass es zwischen dem Guten und Schlechten kein Mittleres oder keinen Uebergang giebt; denn ein einfaches, elementares Willensverhältniss ist entweder absolut löblich oder absolut verwerflich. Weil nun aber die Stoiker die Tugend als das absolut Gute setzen, so lassen sie sich zu dem falschen Satze verleiten, dass es zwischen Tugend und Schlechtigkeit kein Mittleres gäbe (Diog. L. 7, 127.). Der Fortschritt (*προκοπή*) vom Bösen zum Guten soll noch keine Tugend sein. Wie die in's Wasser Eingetauchten eben so wenig athmen können, wenn sie dicht unter der Oberfläche sind, als wenn sie sich noch auf dem Grunde befinden, so ist der, welcher schon zum Eintritt in die Tugend weit vorgeschritten ist, noch eben so im Elende, als wer noch gar keinen Fortschritt gemacht hat. Wer hundert Stadien und wer nur ein Stadium von Canobus entfernt ist, ist gleicher Weise nicht in Canobus (Diog. L. 7, 120.). Deshalb soll es auch in Wirklichkeit nur gute oder schlechte Menschen geben. — Was also von der Beurtheilung der abstracten, elementaren Willensverhältnisse gilt, wird unvorsichtiger Weise auf die Beurtheilung des ganzen Charakters einer wirklichen Person übertragen, weil die Stoiker noch nicht zwischen der psychologischen und der rein ethischen Auffassung des absolut Löblichen zu unterscheiden wissen. Sie fassen das *honestum* sofort unter der psychologischen Form der Tugend, also als ein wirkliches Geschehen, als eine Realität, nicht aber wie man bei der Grundlegung der Ethik thun muss, als Idee, d. h. als Musterbild. Insoweit die gewöhnliche moderne Ethik ihnen hierin nachfolgt, erhält sie die Form einer Erzählung von dem, was sich in der Seele des Tugendhaften ereignet, wie sich eine Tugend psychologisch aus der andern erzeugt u. dgl. mehr. — Darüber, ob die Tugend verlierbar sei oder nicht, streiten sich die Stoiker eben so hin und her (Diog. L. 7, 127.), wie später die christlichen Moralisten über die Verlierbarkeit der Wiedergeburt. Dagegen sind sie natürlich darin gegen Aristoteles einig, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit genügend ist, wie dies ja aus ihrer Grundanschauung folgt. Der Weise empfindet den Schmerz wohl, aber er verachtet ihn; denn er ist stärker als derselbe. Der Schmerz ist für ihn nur scheinbar etwas Schlechtes.

In der Consequenz des bei den Stoikern hervortretenden absoluten ethischen Urtheiles lag es ferner, dass alles absolut Löbliche an Werth einander gleich ist; daher sind auch alle Tugenden einander gleich. Dennoch aber machen sie, wie zwischen den Gütern, so auch zwischen den Tugenden einen Rangunterschied. Die vollkommenen Tugenden sind die vier Cardinaltugenden; diese sind wirkliche Erkenntnisse. Ausser diesen aber giebt es noch einige Vermögen, welche bei der Ausübung (*ἄσκησις*) nebenbei erworben werden, wie Gesundheit, Stärke und Schönheit der Seele (Stob. Ecl. 2, p. 108.). — Der Stoiker Hekato nennt jene Tugenden die theoretischen oder wissenschaftlichen, diese die untheoretischen, weil sie nicht auf einem billigenden Urtheile beruhen, sondern ein Nebenerfolg sind, der auch bei Schlechten eintreten kann (Diog. L. 7, 90.). Diese Eintheilung aber hat ihren Grund darin, dass die Stoiker die Vollkommenheit jedes Dinges seine Tugend nennen (ibid.). Diese zweite Art ist also überhaupt keine ethische Tugend, sondern gehört der anderweitigen ästhetischen Beurtheilung an, und hätte deshalb nicht innerhalb der Ethik aufgeführt werden dürfen. Dass sie aber mit aufgeführt wird, kommt daher, dass man das Ethische und das übrige Aesthetische noch nicht reinlich zu sondern weiss, und ist ein unwillkürliches Zeugniss dafür, dass beides demselben allgemeinen Gebiete angehört.

§ 83.

Die richtige Erkenntniss, dass die tugendhafte Gesinnung an sich selbst schon, auch abgesehen von ihren Werken, etwas absolut Löbliches sei, führte die Stoiker zu einer genauern Unterscheidung zwischen Gesinnung und der einzelnen Handlung und damit zu einer für die formale Gestaltung der Ethik wichtigen Fortbildung derselben; nämlich zum Anfange der Lehre von den Pflichten. Die Handlungen (*ἐνεργήματα*) sind entweder *καθήκοντα* oder *ἁμαρτήματα* oder aber keins von beiden, also *ἀδιάφορα*. Die *καθήκοντα* sind diejenigen Handlungen, welche den natürlichen Einrichtungen angemessen sind und als solche, nicht von der Begierde, sondern von der Vernunft gewählt werden (Diog. L. 7, 107. sq.); also die Handlungen, welche der allgemeinen Vernunft oder Natur gemäss sind, und insofern als diese allgemeine Vernunft das Gesetz des Lebens ist, kann man die aus ihm folgenden Handlungen Pflichten nennen. Das *κατόρθωμα* ist ein Gebot des Gesetzes (Plut. Stoic. rep. 11.). — Es tritt hier also eine neue Art der Beurtheilung ein.

Die frühere Ethik und auch die Tugendlehre der Stoiker beurtheilt das Verhalten des Menschen nach seiner Zweckmässigkeit in Bezug auf das zu erstrebende höchste Gut. Hier aber werden die Handlungen nach ihrer Einstimmigkeit oder ihrem Widerstreit mit einer für sie angenommenen Regel beurtheilt. Entweder folgt die Handlung der Regel oder dem Gesetze nach (καθῆκον), oder sie weicht davon ab (ἁμάρτημα).

Die Pflichten werden zwar in vollkommne und unvollkommne eingetheilt, allein es kann nicht mit Sicherheit beurtheilt werden, ob dabei immer derselbe Eintheilungsgrund obgewaltet hat. Als vollkommne Pflichten (κατορθώματα) werden tugendgemässe Handlungen aufgeführt; wie sittliche Einsicht haben, gerecht handeln; als mittlere (μέσα) aber: heirathen, sich unterreden u. dgl., jene sind immer, diese nicht immer Pflicht (Stob. Ecl. 2, 158. Diog. L. 7, 109.). Hier liegt also der Unterscheidungsgrund offenbar darin, ob in dem Begriffe einer Handlung schon ein löbliches Willensverhältniss ausgedrückt ist, oder nicht. Nach einer andern Stelle aber scheint es, als ob sie unter dem κατόρθωμα eine aus tugendhafter Gesinnung hervorgehende pflichtgemässe Handlung verstanden, also schon den kantischen Unterschied zwischen Moralität und blosser Legalität gemacht haben; wenn nämlich bei Stob. Act. 2, 192, gelesen werden muss: die καθορθώματα seien εὐνοήματα, gute Gesinnungen, und nicht εὐνομημάτα. —

Die von Plato und Aristoteles begonnene Behandlung der Passionen wurde von den Stoikern um so mehr in einem eignen *locus* logisch und psychologisch weiter ausgebildet, als ihnen die Tugend ursprünglich in der Stärke des Willens besteht, mit welcher die Passionen überwunden werden. Sie definiren dieselben als heftige Begierden oder genauer als unvernünftige und widernatürliche Bewegungen der Seele, die aus einer Meinung über gegenwärtige oder zukünftige scheinbare Güter oder Uebel entstehen, und sammeln sie unter vier Hauptarten: Trauer, Furcht, Verlangen, Freude (Diog. L. 7, 110 sp. Cic. Tusc. 4, 5.). Ihr psychologisches Ungeschick, mit welchem sie die Passionen selbst als Meinungen oder Urtheile ansehen (Diog. L. 8, 711.), verbunden mit der Meinung, dass die Zustimmung zu den Urtheilen in unserm Willen liege, hat die Folge, dass sie die Passionen nicht einem besondern niedern Seelentheile, sondern dem λογιστικόν beilegen, und damit einen Schritt weiter zur Auffassung der Seele als einer Einheit thun.

Freilich bereichern sie damit auch fälschlicher Weise die Ethik mit einem Capitel aus der Psychologie. —

Den Abschluss der Ethik machen die Stoiker mit der Schilderung des Weisen oder mit dem Ideal des vollkommen tugendhaften Mannes, welches freilich zuweilen zur Karrikatur und durch Anhäufung aller möglichen löblichen Eigenschaften zu einer Unmöglichkeit in sich selbst wird und eben deswegen auch nicht zum Vorbilde dienen kann.

Der Weise verrichtet alle Handlungen nach allen Tugenden, daher ist jede derselben vollkommen. Auch bei Trinkgelagen und bei Ausübung geschlechtlicher Functionen handelt er *διαλεκτικῶς* und *κατὰ νοῦν ἔχων*. Er ist sich also stets seiner Tugend bewusst und die Reflexion verlässt ihn niemals. Er ist allein frei, reich, trefflich; der wahre Liebhaber der Kunst und Wissenschaft, der allein wahre Reitkünstler und Jäger, Dichter, Redner, Dialektiker und Kritiker. Er ist der wahre Priester, gottähnlich und hat gleichsam in sich den Gott. Zeus übertrifft den Dion nicht an Tugend, und da beide Weise sind, nützt Dion dem Zeus eben so viel, als dieser jenem (Stob. Ecl. 2, 116. 120. Diog. L. 7, 119. Plut. comm. notit. 33.). — Nachdem sie so den Satz aufgestellt haben: wer alles Gute und nur Gutes hat und thut, ist der Weise, drehen sie ihn auch um, wie dies später auch bei einzelnen christlichen Sekten vorkommt, und sagen: Was also auch der Weise thun mag, das ist gut, auch wenn es schimpflich und unzüchtig erscheint. „Den Weisen gehört Alles, denn das Gesetz hat ihnen vollkommne Freiheit gegeben“ (Diog. L. 7, 125.). Endlich aber darf sich der Weise auch selbst tödten, trotzdem dass das ganze Fundament ihrer systematischen Ethik die Selbsterhaltung ist. Er darf es nämlich, wenn es eine Pflicht zu erfüllen gilt, oder in der äussersten Noth. Hiermit widersprechen sie freilich ihren Lehren von der Tugend, deren Lob in der innern Gesinnung beruht und von der *ἀπάθεια*, die auch in der äussersten Noth die innere Freiheit und Glückseligkeit zu bewahren weiss; aber nicht der ursprünglichen Triebfeder ihrer Ethik, dem stolzen Selbstgefühl der Freiheit und Unabhängigkeit, dem es allerdings unerträglich ist, nicht auch im äussern Leben seinen Willen durchsetzen zu können.

Uebrigens aber behaupten sie nicht, dass ein solcher Weiser jemals in der Wirklichkeit vorhanden sei. Sokrates, Antisthenes und Diogenes sollen dem Ideale nur am nächsten gekommen sein (Diog. L. 7, 91.). —

Auch hinsichtlich des gemeinsamen menschlichen Lebens versuchen sie nach dem Vorgange der Cyniker ein Ideal aufzustellen, welches wenigstens das Verdienst hat, die erste Ahnung der Idee einer Gesellschaft zu sein, welche von allen ethischen Ideen beseelt ist. Ueber die Beschränktheit des sog. Nationalprincipes, welches bei Plato und Aristoteles vorwaltet, gehen sie dadurch hinaus, dass sie von einer Gemeinschaft reden, in der alle Menschen Bürger und Stammgenossen sind und gleichsam Eine Heerde bilden, die unter Einem Gesetze lebt (Plut. de Alex. Fort. 1, 6.). Mag auch dieser Gedanke gar leicht in einen falschen Kosmopolitismus ausarten, wenn man nicht erkennt, dass er nur der alle besondern menschlichen Gesellungen leitende und veredelnde Geist sein kann, so ist dennoch das erste Auftauchen dieser Idee den Stoikern zum Ruhme anzurechnen. —

Der eigentliche Fortschritt, welchen die Ethik durch die Stoiker gewinnt, besteht im Grunde nur in der deutlicheren Herausstellung der formalen Begriffe des Guts, der Tugend, der Pflicht und des ethisch Gleichgültigen oder des Erlaubten. Der reale Gehalt aber erreicht nicht das von Plato schon Errungene, da sie in der cynischen Einseitigkeit befangen bleiben, das absolut Löbliche nur in der durch die Kraft des Willens erworbenen Beherrschung der Affecte und Begierden zu sehen. Wie tief sie unter Plato stehen, mag man schon daraus beurtheilen, dass sie ihre Ethik auf Selbstliebe gründen, während jener eben in der Selbstliebe die Quelle der sittlichen Fehler erblickt (Plat. legg. 731, e.). Aber ihr Einfluss auf die spätere Gestaltung der Ethik ist deshalb so gross gewesen, weil es ihnen gelang, solche Formeln zu finden, in denen sich eine strengere Moral, als die gewöhnliche eudämonistische, aussprechen konnte. Man fand sich davon angesprochen, dass die Lust kein Gut, der Schmerz kein Uebel; dass die Tugend allein die Bedingung der Glückseligkeit sei, und übersah deshalb nicht allein den eudämonistischen, ja egoistischen Grundzug ihrer Ethik, deren letztes Ziel denn doch nur die Selbstbefriedigung ist, sondern auch die völlige Untauglichkeit ihrer Begriffe vom naturgemässen Leben und von der Selbsterhaltung, aus denen unmöglich eine wirklich reine Moral gewonnen werden kann. Deshalb ziehen sich diese Begriffe durch die gewöhnliche philosophische Ethik bis in die neuesten Zeiten hinein. Die Stoiker haben hiernach die Auffindung der wahren wissenschaftlichen Gestalt der Ethik mehr aufgehalten, als befördert. Das ist überhaupt das Hinderniss einer

genauen Behandlung der Ethik gewesen, dass wenn man nur einen vor dem sittlichen Urtheil zu billigenden Inhalt in die ethischen Formeln hineinlegen konnte, man die Richtigkeit derselben nicht mehr scharf untersuchte. — Uebrigens repräsentirt die Ethik der Stoiker den letzten Versuch der Griechen, die Ethik zu einer Wissenschaft auszubilden. Die nachfolgenden Skeptiker und Neuplatoniker haben, da sie von andern Interessen beseelt waren, diese Arbeit nicht fortgesetzt.

B. Die skeptischen Systeme.

§ 84.

1. Die ältern Skeptiker.

Während die Epikureer und die Stoiker die Gründe, aus welchen die Eleaten, Protagoras und Plato den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung das wahrhafte Sein abgesprochen und behauptet hatten, dass von denselben kein wirkliches Wissen möglich sei, ignorirten, wirkten in andern Philosophen diese Gründe nach, ohne jedoch ihrem Denken die Energie zu geben, eine Erkenntniss des wahrhaft Seienden zu suchen. Die Berichte über die älteren Skeptiker aber sind zu dürftig, als dass man mit Sicherheit die eigentlichen Gründe angeben könnte, weshalb sie in der Skepsis, d. h. in der Negirung der Möglichkeit eines festen, unzweifelhaften Wissens, stecken geblieben sind. Der eigentliche Grund scheint darin zu liegen, dass sie von vornherein als die einzig möglichen Objecte der Erkenntniss das erfahrungsmässig Gegebene oder die sinnlichen Dinge ansehen, und weil sie aus diesen den Widerspruch nicht entfernen konnten, dass sie sowohl als seiend, als auch als nicht seiend gedacht werden müssen, die Möglichkeit aller Erkenntniss läugneten. Ausserdem mochte einerseits die Thatsache mitwirken, dass die dogmatischen Systeme untereinander sich unvereinbar um die Wahrheit stritten, andererseits aber sehen sie mit ihren Gegnern als den letzten Zweck des Philosophirens die praktische Lebensweisheit an, und legten deshalb weniger Gewicht auf die rein theoretische Erkenntniss. Daher suchen sie sogar zu beweisen, dass eben die Enthaltung von festen theoretischen Ansichten das nothwendige Mittel sei, um das höchste Gut, die unzerstörbare Gemüthsruhe, zu gewinnen. Während die Dogmatiker sagen: wir können nur glückselig sein, wenn wir

eine feste theoretische Erkenntniss haben, meinen sie, die Glückseligkeit könne nur dadurch erlangt werden, dass man theoretisch nichts fest behaupte. —

Als älteste Skeptiker werden Pyrrho und Timon genannt.

Pyrrho aus Elis, c. 335, ein Maler, soll Schüler des Bryso, eines Schülers des Megarikers Stilpo, gewesen sein, und nichts Schriftliches hinterlassen haben.

Timon aus Phlius, c. 279, der Sillograph, sein Schüler, verspottete in seinen Gedichten die dogmatischen Philosophen.

Dreierlei ist es, worauf nach der Meinung Timon's derjenige, welcher glückselig sein will, seine Forschung richten muss: welcherlei Art die Dinge sind, auf welche Weise wir uns gegen sie verhalten müssen, und was der Erfolg dieses Verhaltens ist? (Euseb. praep. evang. 14, 18.).

Die Dinge aber sind unerforschlich; man kann kein sicheres Urtheil über sie fällen, weil man von jedem sagen muss, dass es sowohl ist, als auch nicht ist (l. c.). Ausserdem kennen wir nur unsre eignen Zustände (*πάθη*), dass wir sehen oder dass wir denken; wie es aber zugeht, dass wir sehen oder denken, wissen wir nicht. Wir können daher nur historisch (*διηγηματικῶς*) aussagen, dass dieses weiss erscheint, nicht aber behaupten, dass es auch wahrhaft weiss ist (Diog. L. 9, 103.). Wir nehmen die Erscheinungen an, aber nicht, dass das Seiende so ist, wie es erscheint; dass das Feuer brennt, empfinden wir; zu sagen aber, dass es eine brennende Natur habe, dessen enthalten wir uns (ib. 104 sq.).

Weil also die Dinge widersprechend sind, und daher auch die Beweise für das eine wie für sein Gegentheil sich das Gleichgewicht halten, so folgt daraus, dass wir die Wahrheit nicht erkennen können. Man muss sich also aller festen Behauptung über das, was wahrhaft ist, enthalten (*ἐποχή*) (Diog. L. 9, 76. 107.). Diese Enthaltung pflegten die Skeptiker mit kurzen Ausprüchen (*φωναί*) zu bezeichnen; z. B. Wir definiren nichts. Um nichts mehr (d. h. das eine ist ebensowohl wie sein Gegentheil). Jeder Rede steht eine Rede entgegen (Diog. L. 9, 74.).

Wie sich nun über die physische Beschaffenheit der Dinge, oder über das, was sie an sich sind, nichts Festes aussagen lässt, weil eine Aussage der andern mit gleichem Rechte entgegensteht, und wir überhaupt nur sagen können, wie die Dinge uns erscheinen, so kann man auch darüber nichts fest behaupten, ob etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht ist. Denn den Einen scheint

es so, den Andern anders. Wäre aber etwas von Natur gut oder gerecht, so müsste es Allen auf gleiche Weise gut oder gerecht sein. Diese Bestimmungen kommen den Dingen nicht an sich zu, sondern nur durch (subjective) Satzung und Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*) (Diog. L. 9, 61. 83.). Auch hiervon giebt es also keine sichere Erkenntniss. Wenn man aber sich des Urtheils darüber enthält, ob etwas gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist, so kann man die nothwendige Unlust, die nicht in unsrer Gewalt ist, leichter ertragen, als wenn man sie für ein Uebel hält. Daher folgt die *ἀταραξία* der *ἐποχή* wie der Schatten dem Körper (Sext. Emp. hyp. pyrch. 1, 28.). Denn hat man keinen gewissen Grund, etwas für ein Gut oder Uebel zu halten, so wird die Gelassenheit (*πρᾳότης*) und Gemüthsruhe von keinem möglichen Ereignisse gestört werden.

Diese Ataraxie der Skeptiker führt consequent zum Quietismus, zum Aufgeben alles Wollens. Denn kennt man kein anderes Ziel des Strebens, als das daraus zu erwartende Wohl, und ist der Erfolg jedes Strebens unsicher, weil von keinem Dinge oder Ereignisse gesagt werden kann, ob es nützlich und gut oder nicht sei, so ist es nur consequent, alles Streben aufzugeben. Diese Ataraxie ist daher dasselbe, was die Gelassenheit mancher späterer Mystiker. Die stoische *ἀπάθεια* dagegen ist von ihr dadurch unterschieden, dass die Stoiker ein festes Ziel des Strebens in dem Ideal des tugendhaften Lebens haben, weil sie ein sittlich Gutes kennen, dessen Werth nicht durch den Erfolg bestimmt ist.

§ 85.

2. Die mittlere und die neue Akademie.

Arcesilaus aus Pitane in Aeolien, c. 315—241. Schüler des Krantor und Polemo; Stifter der sog. mittleren oder zweiten Akademie; keine Schriften.

Karneades aus Cyrene, c. 213 — 129. Stifter der neuen Akademie; kam 155 als Gesandter nach Rom; berühmt als Redner und Dialektiker.

Ausser diesen zählen einige noch eine vierte und fünfte Akademie und nennen als deren Stifter den Philo und Antiochus. Andere zählen überhaupt nur zwei Akademien. Sachlich am richtigsten würde es sein, drei Akademien zu zählen, die ältere bis Krates, in die mittlere Arcesilaus und Karneades zusammenzufassen, und Philo und Antiochus als Repräsentanten der letzten anzusehen, da diese Eklektiker sind, während in der mittleren der Skepticismus vorherrscht.

Nachdem in der alten Akademie das in der platonischen Philosophie vorhandene kritische Element verschwunden gewesen war und man sich zuletzt meist nur mit ethischen Gegenständen beschäftigt hatte, erhielt jenes vielleicht durch den Einfluss der älteren Skeptiker in Arcesilaus einen neuen Aufschwung. Im Gegensatz gegen die stoische Metaphysik, welche die sinnlichen Vorstellungen als Grundlage der Erkenntniss ansah, indem sie in einer besonderen Beschaffenheit einiger derselben das Kriterium der Wahrheit fand, erinnerte man sich wieder an die Gründe, weshalb Plato die Möglichkeit eines Wissens vom Werdenden geläugnet und nur eine Meinung von demselben statuirt hatte. Aber man folgte ihm nicht mehr auf seinem Wege, auf dem er ein wahrhaftes Wissen vom Seienden gesucht hatte, sondern gab es überhaupt auf, das Seiende zu erkennen. Arcesilaus soll freilich bloss ostensibel ein Pyrrhoneer, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sein, indem er seine Schüler erst durch die Skepsis geprüft und den bewährten die platonischen Lehren vorgetragen habe (Sext. Emp. pyrch. hyp. 1, 234.). Allein wie es auch mit dieser unsichern Ansicht sich verhalten mag, so kennt man von ihm nur einige seiner skeptischen Beweise, mit denen er die stoischen Behauptungen bestritten hat. Er wandte sich hauptsächlich gegen die Lehre von der begrifflichen Vorstellung und suchte darzuthun, dass der Beifall sich überhaupt nicht auf die sinnliche Vorstellung beziehe, sondern auf das Urtheil, (λόγος, Rede, Satz) und dass keine wahre Vorstellung gefunden werden könne, die nicht auch falsch sein könne (Sext. Emp. adv. Math. 7, 150.). Daher läugnete er die Möglichkeit eines Wissens überhaupt, und soll gesagt haben, man könne nicht einmal das wissen, was Sokrates noch für sich in Anspruch genommen hätte (nämlich das Wissen des Nichtwissens); alle Erkenntniss sowohl aus den Sinnen als aus der Vernunft sei unmöglich (Cic. acad. post. 1, 12.). Die Gründe aber, aus welchen er auch die Vernunfterkenntniss bestritten hat, sind nicht überliefert. Man kann nur als wahrscheinlich annehmen, dass er die nach Aristoteles, wie es scheint, allgemein gewordene Annahme zum Grunde gelegt hat, dass alle Erkenntniss, also auch die des Uebersinnlichen oder Vernunfterkenntniss die sinnliche zu ihrem Fundamente habe. Ist diese unsicher, so scheint es keines Beweises mehr zu bedürfen, dass auch die darauf gebaute Vernunfterkenntniss aller Sicherheit entbehrt. Diese Skepsis aber hat, soviel man nach den Ueberlieferungen schliessen kann, nur den Werth einer Widerlegung der eigenthümlich

stoischen Lehre von der Erkenntniss, nicht den einer allgemeinen Begründung der skeptischen Ansicht. Ausserdem aber muss man sich hier, so wie überhaupt bei dieser ganzen Art der alten Skephis, um ihren philosophischen Werth richtig anzuschlagen, daran erinnern, dass es sich ursprünglich dabei nur um die Frage handelt, ob das sinnlich Gegebene, so wie es gegeben ist, Anspruch hat, das objectiv Seiende zu sein, eine Frage, die gegenwärtig selbst ausserhalb des Kreises der eigentlichen Philosophie von der gebildeten Naturforschung verneint wird, und zwar ohne allen Beigeschmack irgend welcher skeptischen Aufhebung der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt. —

Im Unterschiede von den eigentlich sog. Skeptikern statuirte Arcesilaus jedoch eine Wahrscheinlichkeit (εὔλογον), nach welcher man richtig handeln könne (Sext. Emp. adv. Math. 7, 158.), auch wenn man kein wirkliches Wissen besitze, dessen Nothwendigkeit zum Handeln die Stoiker behaupteten.

Diese von Arcesilaus gegen die Stoiker begonnene Polemik scheint in seiner Schule weiter ausgebildet zu sein und tritt in ihrer vollen Blüthe bei Karneades auf, von dem es bedauert werden mag, dass er seine grosse Denkkraft in solchen Schulstreitigkeiten verschwendet hat. Er soll freilich mit seinen Beweisen alle dogmatischen Philosophen überhaupt haben widerlegen wollen (Sext. Emp. l. c. 159.); allein seine Beweise haben eben nur die bei Arcesilaus schon bemerkte Voraussetzung zum Grunde, dass das Fundament aller Erkenntniss kein anderes, als die sinnliche Vorstellung sein kann. Sein erster und gegen Alle gerichteter Satz ist der, dass es schlechthin kein Kriterium der Wahrheit giebt, kein Urtheil, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung noch sonst irgend etwas, weil alles zusammen uns täuschen kann. (An diesen Satz knüpft Descartes seine Untersuchungen an.) Dies sucht er näher aus der Natur des Vorstellens zu begründen. Da jede Vorstellung eine Wirkung einer Ursache ist, oder eine von dem Gegenstande bewirkte Veränderung der Seele, so müsste sie nicht allein sich selbst, sondern auch den Gegenstand offenbar machen, wenn sie ein Kriterium der Wahrheit sein sollte. Aber da sie nicht immer das Wahre anzeigt, sondern oft, wie schlechte Boten, mit den Gegenständen, die sie in die Seele geschickt haben, nicht übereinstimmt, so kann nicht jede Vorstellung überhaupt ein Kriterium der Wahrheit sein, sondern nur die wahre. Nun aber ist die wahre Vorstellung von der falschen nicht zu unterscheiden, wie z. B. ein

wächsernes Ei nicht von einem wirklichen (Euseb. pr. ev. 14, 8.). Folglich kann in keiner Vorstellung ein sicheres Kriterium gefunden werden. Dass aber die Vorstellungen von ihrem sie verursachenden Gegenstande oft verschieden seien, suchte Karneades durch die Beispiele eines in gewisser Ferne rund erscheinenden Thurmes, des in der Sonne schillernden Halses der Taube, des im Wasser gebrochen erscheinenden geraden Stabes u. dgl. zu beweisen. Ist aber demnach keine Vorstellung ein sicheres Kriterium, so kann auch ein solches nicht im vernünftigen Denken (λόγος) liegen, da dieses von der Vorstellung abstrahirt ist, d. h. seinen Inhalt aus derselben hat (Sext. Emp. adv. Math. 7, 409. 165.).

Insbesondere wendet sich Karneades gegen die stoische Teleologie und Theologie, wenn anders die von Cicero in seiner Schrift *de natura deorum* dem Akademiker in den Mund gelegten Gründe ihm angehören, wie es wahrscheinlich ist. Nicht allein nämlich ist nicht Alles in der Welt für den Menschen zweckmässig, sondern wenn der höchste Zweck darin bestehen soll, dass dem Menschen die Vernunft geschenkt ist, so gebrauchen die meisten ihre Vernunft nur dazu, um schlechter zu sein, als die Thiere. Wenn die Stoiker selbst zugeben, dass kein Weiser existire, so sind die Menschen sammt und sonders im Elende; die Götter haben also für die Menschen nicht auf's Beste gesorgt. In der Vertheilung von Glück und Unglück an Gute und Böse zeigt sich keine Gerechtigkeit, also auch keine Vorsehung. Und wenn auch die Welt das Schönste und Beste wäre, so könnte dies auch ohne eine vernünftige Weltseele durch blosse Naturkräfte bewirkt sein, denn niemand kennt die Natur so genau, dass er das Gegentheil beweisen kann.

Dazu ist der stoische Begriff von der Gottheit unhaltbar. Wird die Gottheit, wie nothwendig, als lebendig gedacht, so ist jedes lebende Wesen leidensfähig, nicht ohne Veränderung, dem Wechsel von Lust und Unlust unterworfen, zusammengesetzt, veränderlich und also zerstörbar. Ist die Gottheit selig, so muss sie tugendhaft sein, Tugend aber setzt eine Unvollkommenheit voraus, die sie überwinden muss; die Gottheit kann weder unbegrenzt sein, da ein unbegrenztes Wesen nicht beseelt sein kann, weil es kein von einer Seele durchdrungenes Ganzes ist; noch aber auch begrenzt, weil sie dann beschränkt wäre; sie kann nicht körperlich sein, dann wäre sie theilbar; und eben so wenig einfach, wie ein Element, dann wäre sie ohne Leben und Vernunft. — Wenn man annehmen dürfte, dass Karneades mit diesen Beweisen nur habe

darthun wollen, dass die Gottheit nicht in widerspruchsfreien Begriffen gedacht werden, dass also von ihr kein wirkliches Wissen für den Menschen stattfinden könne, so wäre darin nur eine weitere Ausführung der platonischen Ansicht zu erblicken. —

Hinsichtlich der Ethik stimmt er mit den Dogmatikern soweit überein, dass ohne alle Gewissheit der Erkenntniss keine sichere Lebensführung, also auch keine Eudämonie möglich sei. Da nun keine eigentliche Wahrheit zu erreichen ist, so behauptet er wenigstens eine wahrscheinliche Erkenntniss, und führt verschiedene Stufen der Wahrscheinlichkeit auf. Jede Vorstellung, sagt er, bezieht sich sowohl auf das Vorgestellte als auf den Vorstellenden. Die Uebereinstimmung derselben mit dem Vorgestellten, oder die Wahrheit, ist nicht zu erkennen; es bleibt also nur übrig, dass sie den Vorstellenden als wahr oder unwahr erscheinen kann. Wahrscheinlich ist sie, wenn sie hinlänglich scheinbar ist, oder den Eindruck der Wahrheit macht. Das ist aber nur der niedrigste Grad der Wahrscheinlichkeit. Grösser ist die Wahrscheinlichkeit, wenn diejenigen Vorstellungen, welche miteinander in einem natürlichen Zusammenhange stehen, wie z. B. die Merkmale des Menschen, Farbe, Grösse, Gestalt, Bewegung u. dgl. und dazu die äussern Umstände der Luft, des Lichts, des Tages, des Himmels, der Erde, der Freunde u. s. w. sämmtlich zusammenstimmen und keine den Eindruck der Unwahrscheinlichkeit macht, kurz, wenn die Vorstellung wahrscheinlich und unwidersprochen ist. Am grössesten aber ist die Wahrscheinlichkeit, wenn nun auch jede dieser Vorstellungen geprüft (διεξωδευμένη) ist, wie das Volk den prüft, dem es die Herrschaft oder das Richteramt anvertrauen will (Sext. Emp. l. c. 166 sq.).

Ausser diesem ersten Versuche einer Theorie der Wahrscheinlichkeit versucht er auch zuerst die möglichen ethischen Ansichten durch eine logische Construction zusammen zu stellen. Entweder, sagt er, begehren wir Lust oder Schmerzlosigkeit oder Befriedigung der natürlichen Triebe. Das höchste Gut kann nun wieder entweder darin bestehen, dass wir eins von diesen Gütern geniessen, oder darin, dass wir in Bezug darauf thätig sind. Es giebt also sechs mögliche ethische Ansichten. (Noch Schleiermacher will den Hauptunterschied der ethischen Ansichten auf ähnliche Weise darin finden, ob sie auf einen Genuss oder eine Thätigkeit hinsichtlich des höchsten Gutes hinausgehen.) Man erkennt hierin eine Eintheilung der damals vorhandenen ethischen Ansichten, dass aber

die wahre Ethik von keiner derselben getroffen wird, konnte Karneades auf dem allgemeinen eudämonistischen Standpuncte der griechischen Ethik nicht gewahren. Er selbst soll sich dafür entschieden haben, dass das höchste Gut in der auf die Befriedigung der natürlichen Triebe gerichteten tugendhaften Thätigkeit liege, worin kein Fortschritt über die Stoiker hinaus zu finden ist. Wenn aber seine von Cicero berichteten Sätze über die Gerechtigkeit, dass die Mutter derselben weder die Natur, noch der Wille, sondern die Schwäche sei, und dass das Wünschenswertheste sei, ungestraft Unrecht thun zu können (de rep. 3, 8.), nicht bloss Disputirsätze, sondern seine Ueberzeugung gewesen sein sollten, so wäre er auf den sophistischen Standpunkt zurückgesunken. —

Es muss freilich anerkannt werden, dass die Akademiker ein prüfendes und untersuchendes Denken wach erhielten, und dem unkritischen, auf ein vermeintes Wissen stolzen Dogmatismus mit Gründen entgegentraten, die auch in der neuern Philosophie gegen ähnliche Ueberhebungen des Wissens wieder angewandt sind. Aber dennoch bleiben sie in dem damaligen Gedankenkreise befangen, und haben keine Einsicht in die Falschheit der Grundvoraussetzungen des antiken Denkens, welche die Ursachen sind, dass der ganze Versuch, eine feste Erkenntniss zu erlangen, scheitern musste. Diese sind aber in der Metaphysik der Meinung, dass es ein wirkliches Wissen nur dann geben könne, wenn man die absolute Qualität des Seienden erkenne, und in der Ethik die Befangenheit im Eudämonismus, oder in der Meinung, dass das höchste Gut in der Selbstbefriedigung des Wollens bestehe.

3. Der Eklekticismus.

§ 86.

Eine in dieser Periode auftretende untergeordnete Erscheinung, welche sich besonders in dem letzten Jahrhundert v. Chr. bemerklich macht, sind die eklektischen Philosophen, die hier aber nur kurz berührt werden können.

Im weiteren Sinne kann man freilich mehr oder weniger alle Philosophen dieser letzten Periode Eklektiker nennen; denn sie lehnen sich alle an frühere Systeme an, und nehmen die Gedanken, durch welche sie irgend ein System weiter ausbilden wollen, auch aus andern schon vorhandenen Systemen, ohne eine wirklich originelle Umbildung oder Weiterbildung des vorhandenen Gedankenkreises

zu zeigen. Der Stoff ihres Philosophirens sind die Begriffe und Meinungen, welche die älteren Philosophen durch unmittelbare Vertiefung in die Natur der gegebenen Dinge und ihrer Verhältnisse gefunden hatten, sie selbst aber treten nicht mehr unbefangen an die Sache selbst heran.

Im engern Sinne aber nennt man diejenigen Ekletiker, welche es nicht verhehlen, dass sie aus den verschiedenen vorhandenen Systemen sich dasjenige aussuchen, was nach ihrem jedesmaligen Geschmacke ihnen das Vernünftigste zu sein scheint. Der damalige Eklekticismus zeigt insbesondere das Eigenthümliche, dass er sich an Plato, Aristoteles und die Stoiker hält, dagegen den Epikur ausschliesst. Denn die Meinungen des letzteren, dass die Weltbildung nicht der Vernunft, sondern dem reinen Zufall zu verdanken sei und dass das höchste Gut in der Lust bestehe, liess sich nicht mit der Grundansicht der ersteren verschmelzen. Diese kommen darin überein, dass sie das in der Welt thätige Princip nicht in der vernunftlosen Materie, sondern in dem weltbildenden Verstande sehen, und erblicken gemeinschaftlich das höchste Gut nicht in dem Genuss, sondern in dem vernünftigen Handeln.

Es ist auch nicht zufällig, dass die Hauptvertreter des Eklekticismus sich aus der neuern Akademie entwickeln, denn wenn sie sich auch in einen Gegensatz gegen die Skepsis stellen, so behalten sie dennoch immer etwas von der skeptischen Sinnesart an sich, so dass sie von Manchen nur als gemilderte Skeptiker aufgefasst sind. Wenn dies auch nicht ganz zutreffen mag, da die Eklektiker sich dem Skepticismus mit Bewusstsein entgegenstellen, so ist doch so viel daran wahr, dass sie von dem Skepticismus der neuern Akademie nicht deshalb loslassen, weil sie sich ein wirkliches Wissen errungen haben, sondern weil sie nur die Möglichkeit eines solchen aus praktischen Gründen postuliren. Sie gehen daher eigentlich nur einen Schritt weiter als Karneades. Wenn dieser seine Skepsis dahin gemildert hatte, dass er zuletzt doch ein wahrscheinliches Wissen statuirte, so nehmen sie diese Wahrscheinlichkeit für eine Gewissheit, die zum praktischen Handeln hinreicht, indem sie die in der Wahrscheinlichkeit liegende Ungewissheit ignoriren.

Der erste bedeutende Vertreter dieses Eklekticismus war Antiochus aus Askalon, ein Schüler des unbedeutenderen Philo aus Larissa. Er lehrte c. 79 in Athen, wo ihn Cicero hörte, war später ein Freund und Begleiter des Lucullus, und wird der Be-

gründer der fünften Akademie genannt. Anfänglich selbst Skeptiker, bekämpfte er später die skeptischen Argumente des Karneades. Man widerspreche sich selbst, meint er, wenn man behaupte, dass sich nichts behaupten lasse, und wenn man von falschen Vorstellungen rede, und doch den Unterschied zwischen falschen und wahren Vorstellungen für unerkennbar erkläre (Cic. Acad. II, 9, 29; 14, 44.). — Das sind jedoch nur oberflächliche Einwendungen, durch welche der Inhalt der eigentlichen Argumente nicht widerlegt, sondern höchstens nur der allgemeine formelle Ausdruck der skeptischen Sinnesart als nicht ganz correct aufgewiesen wird. Der eigentliche Beweggrund von der Skepsis loszulassen, liegt auch nicht in derartigen Einwänden, sondern in der Meinung, dass keine Lebensweisheit möglich sei, wenn der Zweck des Lebens unerkennbar sei (ib. 23, 27.). Es muss also eine Gewissheit, eine feste Ueberzeugung möglich sein. — Es ist eine auch in der neuern Zeit vielfach auftretende Erscheinung, dass die Schwäche des Denkens aus angeblichen praktischen Gründen allerlei Erkenntnisse über Gott und die Welt fordert und dann, weil sie dieselbe fordert, sich auch einbildet, sie schon zu besitzen. Nichts aber ist für das ernste, wahrheitsliebende Denken tödtlicher, als diese Manier.

Den Inhalt seiner Ueberzeugung schöpft Antiochus aus den Systemen Plato's, Aristoteles' und der Stoiker, indem er meint, dass diese drei Philosophien nur in Worten oder in unwesentlichen Puncten verschieden, der Hauptsache nach aber identisch seien. Der Inhalt dieser angeblich übereinstimmenden Lehre soll aber folgender sein: Es giebt zwei Naturen, eine wirkende und eine leidende; beide sind stets zusammen. Das aus beiden Zusammengesetzte ist ein Körper, entweder ein einfacher, wie die Elemente, oder ein zusammengesetzter. Allen Körpern liegt die eigenschaftslose Materie als Substrat zum Grunde, die unvergänglich, unendlich theilbar, in beständigem Wechsel ihrer Formen die bestimmten Körper hervorbringt. Die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt, ist die Gottheit, Vorsehung, Nothwendigkeit. Das Princip des Handelns im Menschen ist der Selbsterhaltungstrieb, zu dessen Befriedigung man der Natur gemäss leben muss. Da aber der Mensch nicht bloss Seele oder Vernunft, sondern auch Leib ist, so haben zwar die Güter der Seele den höchsten Werth, aber auch die Güter des Leibes sind an sich selbst begehrenswerth. Daher ist das höchste Gut das Leben nach der vollkommenen und mangellosen menschlichen Natur (Cic. Acad. I, und de fin. 5.).

Man hat hierin den ungefähren Niederschlag jener drei im höchsten Ansehen stehenden Systeme, wie er sich als gemeinsames Resultat in der damaligen philosophisch gebildeten Welt abgesetzt hatte, und dessen Spuren auch weit in die neuere Philosophie hineinreichen. —

Der bedeutendste Eklektiker jener Zeit war M. Tullius Cicero, der mit löblichem Streben die griechisch philosophische Bildung bei den Römern einzuführen suchte. Der Zweck der Philosophie ist ihm, wie jener ganzen Zeit, das Erringen der Lebensweisheit und er schliesst sich hierin den von ihren Schroffheiten gereinigten stoischen Ansichten an, wie er sie durch Panätius hatte kennen lernen. Im Uebrigen war er zu scharfsinnig, um nicht im Gegensatz gegen die stoische Physik in der milden Skepsis der neueren Akademie zu beharren. In der Physik ist leichter zu sagen, was nicht ist, als was ist (de nat. deor. 1, 21.). In den meisten Dingen haben die entgegengesetzten Gründe gleiches Gewicht (Acad. 5, 89.). Jedoch sollen auch solche Untersuchungen zur Erhebung des Gemüths über das Gemeine dienen.

Während die theoretischen und ethischen Ansichten Cicero's für die gegenwärtige kurze Darstellung nichts besonders Bemerkenswerthes bieten, und noch weniger auf seine die Schärfe der Gedanken abstumpfende Auffassung der griechischen Philosophie eingegangen werden kann, ist nur noch auf ein charakteristisches Merkmal eklektischer Popularphilosophie, welches bei ihm besonders hervortritt, hinzuweisen. Er recurrirt nämlich zuletzt bei seinen ethischen und religiösen Ueberzeugungen auf ein angeborenes Wahrheitsgefühl, auf in der Natur des Menschen liegende Keime der Tugenden u. dgl. *Sunt enim*, sagt er, *ingeniis nostris semina innata virtutum* (Tusc. 3, 1, 2.) *natura. Ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum* (Fin. 5, 21, 29.), *natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* (Fin. 2, 14, 46.). Es giebt ein Recht von Natur, aber die Verderbung durch schlechte Gewohnheit ist so gross, dass die von der Natur gegebenen Funken ausgelöscht werden (Leyz. 1, 13, 33.). *Deos esse natura opinamur* (Tusc. 1, 16, 36.) *omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (Tusc. 1, 13, 30.).

Die Ansicht des Aristoteles, dass auf die Ansichten der Erfahrenen und Weisen Gewicht gelegt werden müsse, die schon bei den Stoikern sich dahin erweitert hatte, dass die Uebereinstimmung Aller ein Kennzeichen der Wahrheit sei, soll hier ihre Begründung

darin finden, dass die Keime der richtigen Erkenntniss und des sittlichen Handelns schon in der menschlichen Natur angelegt sind, man also nur der Natur zu folgen braucht, um zur Wahrheit zu gelangen. — Es ist dies die leichteste Manier, seine Ueberzeugungen zu bewahrheiten, denn man überhebt sich der Mühe alles weiteren Beweises. Liegt es in unsrer Natur, so zu denken, so müssen wir so denken. Es ist zugleich die sich am leichtesten einschmeichelnde Manier; denn darin liegt der Beweis der ursprünglichen Güte und Erhabenheit unsrer Natur, dass sie mit solchen vortrefflichen Anlagen ausgerüstet ist. Es ist aber auch die gedankenloseste Manier; denn man überhebt sich gänzlich der Frage, worin denn solche Anlagen und Keime eigentlich bestehen und wie es denn möglich ist, sich solche ursprüngliche Ausrüstung zu denken. Eben diese Ansicht ist daher das hauptsächlichste Zeichen der Trägheit des Denkens und der Unaufgelegtheit zu aller speculativen Forschung. Die neuere Philosophie, welche diese Meinung als ein altes Erbstück aufgenommen hat, ist dadurch vorzüglich in ihrem Fortgange aufgehalten und hat lange Zeit gebraucht, um dieses Hinderniss wissenschaftlicher Einsicht zu überwinden. — Nach Diogenes Laertius (prooem. 21.) soll eine eklektische Secte (*αἵρεσις*) erst von dem Alexandriner Potamo (wahrscheinlich im Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr.) eingeführt sein, der das, was ihm als wahr erschien, aus jeder Secte auswählte. Nach ihm giebt es zwei Kriterien: das *ἡγεμονικόν* (die Vernunft) und die genaueste Vorstellung; und vier Principien der Dinge: die Materie und das Thätige, die Qualität und der Ort. Das höchste Gut ist das Leben nach jeder vollkommenen Tugend in Verbindung mit den natürlichen Gütern des Leibes und den äusseren Gütern.

4. Die neuere Skepsis.

§ 87.

Aenesidemus aus Knossus, lehrte in Alexandrien, im ersten Jahrhundert vor oder nach Chr. Acht Bücher Pyrrhoneischer Reden; soll durch den Nachweis, dass Entgegengesetztes in Bezug auf dasselbe erscheine zu der heraklitischen Lehre, dass Entgegengesetztes in ein und dasselbe sei, haben führen wollen.

Sextus Empiricus, c. 200 n. Chr., ein empirischer Arzt; hat zwei Schriften: Pyrrhonische Hypotyposen und *adversus Mathematicos* hinterlassen.

Nachdem in der neuern Akademie die Skepsis durch die Annahme einer wahrscheinlichen Erkenntniss gemildert und in der eklektischen Popularphilosophie diese Wahrscheinlichkeit, wenigstens in ethischen Dingen, wieder zur festen Ueberzeugung geworden war, erwachte in Aenesidemus wieder eine schärfere Kritik der Gründe, auf welche sich der vermeintliche Besitz der Wahrheit bei den dogmatischen Philosophen stützte, und sammelte Sextus die skeptischen Argumente in ausführlicher Darstellung.

Die Skepsis richtet ihre Angriffe gegen die Logik, Psychologie, Metaphysik und Ethik der Dogmatiker, oder gegen die formalen Bedingungen des Wissens, die erkennende Thätigkeit und den Inhalt der Erkenntniss; indem sie zu zeigen versucht, dass weder die Sinne noch das Denken in irgend einer Hinsicht Wahrheit liefern können, weil die Dinge und die Meinungen über dieselben in einem unentscheidbaren Widerspruch mit sich selbst liegen. Die Gründe für die Position und Negation sind gleich stark (ἰσοσθένεια); daher ist eine Entscheidung unmöglich; aus dieser Unmöglichkeit folgt die Zurückhaltung (ἐποχή) und aus dieser im Handeln die Ataraxie.

Sämmtliche Zweifelsgründe hatte man unter gewisse Rubriken (τρόποι) gebracht. Nach dem Berichte des Sextus stellten die älteren Skeptiker (unter welchen er wahrscheinlich den Aenesidem und dessen Anhänger versteht) zehn solcher Tropen auf: Die Verschiedenheit 1. der lebenden Wesen, 2. der Menschen, 3. der Sinneswerkzeuge. Da nämlich wegen dieser Verschiedenheit die Dinge verschieden aufgefasst werden, so weiss man nicht, welche Wahrnehmung die wahrhafte Qualität der Dinge erfasst; z. B. der Ziege sind die jungen Loden essbar, dem Menschen aber bitter, der Wachtel ist der Schierling nahrhaft, dem Menschen tödtlich. Demophon schwitzte im Schatten und fror in der Sonne. Der Apfel ist dem Gesichte gelb, dem Geschmack süss, dem Geruch angenehm. Dieselbe Gestalt erscheint nach der Verschiedenheit der Spiegel als eine andere. Es folgt also, dass das Erscheinende ebenso wohl dieses als ein anderes ist (Diog. L. 9, 80, 81.). 4. Die Verschiedenheit der Affectionen; je nachdem wir verschieden gestimmt sind, erscheinen die Dinge anders, dem Kranken erscheint das Süsse bitter. Aristoteles noch hatte angenommen, dass der Gesunde die Dinge so wahrnimmt, wie sie wirklich sind. Die Skeptiker dagegen fragen: warum sollen die Wahnsinnigen mehr wider die Natur sein als wir? (ibid. 82.). 5. Die Verschiedenheit der Lagen, Entfernungen und Oerter. 6. Die Beimischung, d. h.

nichts erscheint so, wie es an sich ist, sondern immer mit Anderem zusammen, wie z. B. mit Luft, Licht, Feuchtem, Wärme, Kälte, Bewegung u. s. f.; z. B. der Purpur nimmt beim Sonnen-, Mond- und Lampenlichte eine andere Farbe an (ibid. 84.). 7. Die Verschiedenheit der Quantitäten und Zusammensetzungen; z. B. wenn das Horn der Ziege geschabt ist, erscheint es weiss, zusammengesetzt im Horne aber schwarz. 8. Die verschiedenen Beziehungen (*τὸ πρός τι*); z. B. was auf der rechten Seite ist, ist nicht von Natur rechts, sondern nur in Bezug auf ein Anderes, wird dieses umgesetzt, so ist jenes nicht mehr rechts (ib. 87.). 9. Die Seltenheit oder Beständigkeit eines Geschehens, z. B. wären die Erdbeben beständig, so würde man sich eben so wenig darüber wundern, als darüber, dass die Sonne täglich scheint. 10. Die Verschiedenheit der Lebensweisen, Sitten, Gesetze, mythischen Meinungen und dogmatischen Annahmen (Sext. Emp. pyrrh. hyp. 1, 36.).

Die neuern Skeptiker (Agrippas nach Diog. L. 9, 88.) stellen fünf solche Tropen auf: 1. Die Diaphonie, d. h. der Widerstreit, der sich in den Annahmen über die Dinge sowohl im Leben, als bei den Philosophen findet. 2. Der Rückgang in's Unendliche, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit hinsichtlich einer bestimmten Annahme bedarf immer wieder eine andere Ueberzeugung, von welcher die vorhergehende abhängig ist. 3. Die Relativität der Erscheinungen, die sich je nach den Beurtheilenden oder den Umständen immer anders erweisen. 4. Die Hypothese, d. h. um nicht in's Unendliche hinausgetrieben zu werden, nehmen die Dogmatiker ihre Zuflucht zu einer unbewiesenen Voraussetzung. 5. Der Cirkelbeweis, *ὁ διαλλήλος* (Sext. Emp. pyrrh. hyp. 1, 164.).

Andere endlich fassen alle diese Tropen unter zwei zusammen: Entweder, sagen sie, wird etwas aus sich selbst erkannt, oder aus einem Andern. Aus sich selbst kann nichts erkannt werden, wie aus dem Widerstreit der Physiker über das Wahrnehmbare und das Intelligible hervorgeht. Da es kein sinnliches, noch ein intelligibles Kriterium der Wahrheit giebt, weil Alles keine Ueberzeugung gewährt, so ist jener Widerstreit nicht zu entscheiden. Soll aber immer Eins aus dem Andern erkennbar sein, so führt das auf den Cirkelbeweis oder auf den Rückgang in's Unendliche (l. c. 178.).

Aus der grossen Menge bald nichtssagender, bald gewichtiger Gründe mögen hier nur folgende herausgehoben werden.

Schon die blosse Frage nach einem Kriterium der Wahrheit beweist, dass keines gefunden werden kann. Denn um die Frage,

welches dieses Kriterium sei, zu entscheiden, muss man schon ein Kriterium für die Wahrheit dieser Entscheidung haben: das geht aber in's Unendliche (cf. Diog. L. 9, 90.). Davon abgesehen, so liegt das Kriterium entweder in dem urtheilenden Subject, oder in dem Mittel der Beurtheilung, oder in einer gegebenen Vorstellung als Massstab der Beurtheilung. Nun ist sowohl das Wesen des Menschen nach Leib und Seele uns unbekannt, als auch die Thätigkeit, durch welche wir urtheilen. Die Sinne können es nicht sein, denn ihre Wahrheit wird bestritten und sie geben nur von den subjectiven Eindrücken Kunde. Der Verstand kann es eben so wenig sein; denn er kennt sein eigenes Wesen nicht. Endlich können die Vorstellungen keine Norm der Entscheidung sein, da sie von der Wahrnehmung abhängen, und diese nur die subjectiven Zustände kennen lehrt.

Gegen die Beweiskraft des Syllogismus wird geltend gemacht, dass der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction bewiesen werden kann. Diese aber muss den Schlusssatz schon in sich enthalten (Sext. Emp. pyrrh. hyp. 2, 194 sq.). Denn wenn die besonderen Demonstrationen ungewiss sind, so muss es auch die allgemeine sein (Diog. L. 9, 91.); d. h. z. B. den Satz, dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nicht anders als eine sichere Wahrheit wissen, wenn ich nicht schon weiss, dass jeder einzelne Mensch sterblich ist. —

Besonders scharfsinnig ist die skeptische Behandlung der Causalität, welche sie zu dem *πρόσ τι* rechnen. Zunächst machen sie darauf aufmerksam, dass diese Beziehung eines Dinges auf das andere, welche im Begriff des Ursache-Seins liegt, gar nicht gegeben, sondern nur hinzugedacht ist (Diog L. 9, 97.) — ein Satz, der allein schon auf die richtige Spur der Metaphysik hätte helfen können, wenn der Grund, warum das Verursachen hinzugedacht wird und werden muss, durchdacht, und dieser Satz nicht bloss zur Bestreitung aufgestellt wäre. Sodann läugnen sie, dass das Frühere von dem Späteren Ursache sein könne, denn wenn etwas Ursache sein soll, und dasjenige noch nicht ist, dessen Ursache es ist, so ist es noch nicht Ursache. Wenn ferner etwas Ursache ist, so ist es entweder an sich oder durch sein eigenes Vermögen Ursache, oder es bedarf dazu einer leidenden Materie, so dass die Wirkung ans dem Zusammenkommen beider entsteht. Wenn aber etwas an sich Ursache ist, so muss es immer die gleiche Wirkung

hervorbringen und nicht auf Einiges wirksam und auf Anderes unwirksam sein (was den Erscheinungen zu widerstreiten scheint). Wenn aber die Ursache ein Verhältniss ist, so kann das Wirkende nicht ohne das Leidende wirken, und das Leidende nicht ohne das Wirkende leiden. Das Leidende ist also die Ursache davon, dass das Wirkende wirkt, und das Ursächliche und das Leidende fallen also beide in einen Begriff zusammen. (Auch hier ist man auf der richtigen Spur, verfolgt sie aber nicht weiter, weil man sich begnügt, die gewöhnlichen Vorstellungen vom Wirken und Leiden zurückzuweisen.) — Nachdem durch diese und andere weniger triftige Gründe angeblich gezeigt ist, dass in den Begriffen Ursache und Wirkung keine Wahrheit ist, meinen sie, dass man in dem, was man Ursache nenne, nur ein *σημεῖον ὑπομνηστικόν* habe; d. h. ein Vorzeichen, wodurch wir aus vorangegangenen Erfahrungen erinnert werden, dass auf seinen Eintritt dasselbe folgen werde, was man schon vorher als darauf folgend wahrgenommen hat. So schliesst man vom Rauch auf's Feuer (Sext. Emp. adv. Math. 8, 156; 9, 207 sq.). Ein solcher Schluss aber soll für die Führung des Lebens hinreichen.

Hinsichtlich der Ethik weisen sie auf die verschiedenen Annahmen über das was gut oder schlecht ist hin, um darzuthun, dass nichts von Natur gut oder schlecht sei. Z. B. den Persern ist es erlaubt, die Töchter zu heirathen, den Griechen nicht, die Cilicier haben Freude am Raube, die Griechen nicht (Diog. L. 9, 83.). Könnte man aber auch bestimmen, was gut oder schlecht sei, so würde man eben dadurch in Unruhe versetzt, weil man dann nach dem Einen streben und das Andere würde vermeiden wollen. Durch eine feste Annahme hierüber würde also die Gemüthsruhe unmöglich gemacht. Die skeptische Zurückhaltung ist also die wahre Weisheit, welche zur Eudämonie führt (Pyrch. hyp. 1, 12, 25 sq.).

Endlich suchen die Skeptiker zu beweisen, dass die Annahme, es sei ein Gott, nothwendig zu unfrommen Behauptungen führen müsse. Denn entweder nimmt man an, dass der Gott Alles vorsehe, dann muss man ihn auch für die Ursache des Schlechten halten. Oder, wenn man ihn nur für einiges oder für gar nichts sorgen lässt, so erklärt man ihn entweder für übelwollend, wenn er kann und nicht will, oder für schwach, wenn er will und nicht kann. Der Begriff eines guten und allmächtigen Gottes ist also mit Hinblick auf die Erfahrung nicht zu vollziehen (l. c. 3, 9.).

§ 88.

Die Skepsis will also den Beweis führen, dass die bisherige Philosophie ihren Zweck, die Wahrheit zu erkennen, nicht erreicht hat. Und sie weiset auch deutlich genug auf eben die beiden Puncte hin, an welchen dieser sonst grossartige und wenigstens bei den grossen Philosophen mit reiner Wahrheitsliebe unternommene Versuch der Erkenntniss gescheitert ist, und nicht wirkliche Erkenntniss, sondern nur weniger oder mehr brauchbare Vorarbeiten zu einer solchen geliefert hat.

Diese beiden Puncte aber liegen, wie schon bemerkt, in metaphysischer Hinsicht in der Annahme des naiven Realismus, dass das absolute Was der gegebenen Dinge erkennbar sei, und in der Erkenntniss desselben allein die Wahrheit gefunden werden könne; in ethischer Hinsicht aber in dem Eudämonismus, oder der Annahme, dass die Befriedigung des Willens das absolut Werthvolle sei.

Der ganzen griechischen Metaphysik liegt das Streben zum Grunde, das absolute Was des Seienden zu finden. Nachdem die Eleaten bewiesen hatten, dass das sinnlich Gegebene das Seiende selbt nicht sein könne, sie selbst aber nur die ungenügende Antwort: das Sein selbst ist, gegeben hatten, suchte Plato dieses Was in den aus ihren Complexionen losgelösten Merkmalen der gegebenen Begriffe und aus Missverstand in den Gattungsbegriffen. Das Allgemeine sollte das wahrhaft Seiende sein. Nachdem Aristoteles diese Ideenlehre in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt hatte, kehrte man zur sinnlichen Wahrnehmung zurück und suchte in ihr das Kriterium der Wahrheit. Das tritt schon bei ihm selbst hervor, noch bewusster aber bei den Stoikern. Hiergegen zeigen nun die Skeptiker nach dem Vorgange des Protagoras, dass wir in der sinnlichen Wahrnehmung nur unsre eignen subjectiven Zustände wahrnehmen, nicht aber das objective Wesen der Dinge; dass also die gesuchte Erkenntniss unmöglich ist. Denn was das Relative an sich selbst ist, ist unbekannt (Diog. 9, 88.). Da sie nun selbst in eben dieser Meinung standen, dass das absolute Was der Dinge erkannt werden müsste, wenn ein wirkliches Wissen gefunden werden sollte, so mussten sie mit diesem Resultate schliessen. Und jeder Versuch, zu einem Wissen zu gelangen, müsste zu demselben Resultate führen, wenn nicht ein anderer Weg entdeckt werden kann, auf dem man zu einer festen Einsicht zu kommen vermag, ohne dass man dazu eine Kenntniss des absoluten Wesens der Dinge nöthig

hat. Ehe aber dieser Weg gefunden werden konnte, musste sich die neuere Philosophie erst nach mancherlei Irrwegen durch das Problem des Selbstbewusstseins, oder durch den Idealismus hindurcharbeiten, vor welchem die Skeptiker mit ihrer Einsicht, dass wir in aller Wahrnehmung nur unsere eignen Zustände wahrnehmen, unmittelbar standen, aber auch stehen geblieben sind.

Nicht minder zeigen die Skeptiker, dass die griechische Ethik sich selbst aufhebt. Sie strebt das zu finden, worin das Wollen seine volle Befriedigung haben kann, und sucht das bald in diesem, bald in jenem höchsten Gute. So lange aber der Mensch strebt, sagte die Skepsis, so ist er nicht befriedigt, sondern unruhig, und, muss man ergänzend hinzusetzen, er strebt so lange, als er will. Soll also die Befriedigung eintreten, so muss er aufhören zu wollen. Die richtige Consequenz ist der Quietismus, und dies ist der eigentliche Sinn der skeptischen Ataraxie. Wo aber kein Wollen mehr ist, da kann auch nicht mehr von einer Beurtheilung des Wollens, oder nicht mehr von Lob und Tadel die Rede sein, also auch nicht von einer Ethik. Wären nun die Skeptiker selbst wirklich denkkräftig gewesen, so hätten sie schliessen müssen, dass der Wille nicht danach beurtheilt werden darf, ob er seinen Zweck erreicht oder nicht, darin also nicht seine absolute Güte oder Schlechtigkeit besteht, und dass, da diese Beurtheilung von dem Willen, welcher den Zweck will, selbst ausgeht, eine Beurtheilung gesucht werden müsse, die nicht von einem Willen herstammt. Auch hier also bleiben sie in der Negation stehen, obwohl sie am Anfang des richtigen Weges standen.

Ebenso scharfsinnig endlich finden sie in der Religionsphilosophie den Punct heraus, welcher eine Theodicee als ein wirkliches Wissen für das menschliche Denken immer unmöglich machen wird. Denn dieses, sich selbst überlassen, wird niemals die Allmacht eines heiligen Gottes mit der Erfahrung des Bösen in der Welt so zusammenbringen können, dass kein Widerspruch zurückbleibt.

C. Der Neuplatonismus und seine Vorläufer.

§ 89.

Die Skepsis ist das wahre Ende der griechischen Philosophie, denn so lange diese bei der oben angegebenen theoretischen und praktischen Grundansicht beharrte, musste sie consequenter Weise

zu dem Bekenntnisse gelangen, dass alle ihre Bemühungen die von ihr gemeinte und gesuchte Wahrheit zu finden, vergeblich gewesen seien. Die wirkliche Ueberwindung der Skepsis findet sich zwar erst in der neuern Philosophie, nachdem diese das von ihr gefundene und bearbeitete Problem des Selbstbewusstseins mit den in der alten Philosophie gefundenen Problemen in Verbindung gesetzt hatte. Indessen hat auch das griechische Denken noch einen Versuch gemacht, über die Skepsis hinauszukommen. Dieser ist jedoch in Wahrheit nicht mehr Philosophie, sondern nur eine Theosophie, welche die geschichtlich gegebenen grossen Systeme der Griechen zu ihren Zwecken benutzt und auf verschiedene Weise combinirt und umgestaltet, und die zuletzt ebenfalls mit dem Resultate endet, dass es kein Wissen giebt.

Man kann deshalb zweifeln, ob diese Theosophie, wie sie der sog. Neuplatonismus aufweist, noch zu der griechischen Philosophie gehöre. Wie dem aber auch sein mag, so gehört die Darstellung desselben jedenfalls in die Geschichte der Philosophie um deswillen hinein, weil diese Theosophie Philosophie sein will; weil sie ferner ein ganz vorzügliches Specimen des sog. historischen Philosophirens ist, und sie einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf viele Gestaltungen und Meinungen der neuern Philosophie ausgeübt hat. —

Das Gefühl, dass dem Neuplatonismus etwas Fremdartiges beiwohne, welches zu der früheren Art der griechischen Philosophie nicht passte, hat Manche bewogen, den Ursprung dieses Fremdartigen in einer Beimischung orientalischer Religionsansichten zu suchen. Allein abgesehen von manchen untergeordneten Punkten, in denen ein solcher Einfluss stattgehabt haben mag, wie z. B. dem Gewichte, welches man auf die Dämonologie legte, die jedoch ihre Wurzeln auch im griechischen Heidenthum hatte, so lässt sich das gesammte Begriffsmaterial, mit welchem diese Theosophen dachten, aus der früheren griechischen Philosophie vollständig ableiten, wie sich später zeigen wird.

Aber die Gemüthsstimmung, welche diese letzten griechischen Philosophen, Neupythagoreer, pythagoraisirende Platoniker und Neuplatoniker beherrschte, war eine durchaus andere geworden. Man fühlt sich bei ihnen in eine ganz andere Atmosphäre versetzt. Jene kühle, besonnene Liebe zur Wahrheit um der Wahrheit willen, jenes Streben nach Erkenntniss, welches von dieser nichts anderes sucht, als das Erkennen, wie Aristoteles treffend den Charakter der Philosophie beschrieben hatte, ist hier verschwunden. Anstatt dessen ist

ein immer heisser werdendes Verlangen eingetreten, die Gottheit nicht bloss denkend zu erkennen, sondern vielmehr sie zu schauen und nicht bloss in ein persönliches Verhältniss zu ihr zu treten, sondern mit ihr in ekstatischen Zustande eins zu werden, oder in sie völlig aufzugehen.

Aber auch diese veränderte Gemüthsstimmung hat, abgesehen von den bekannten historischen Umständen in den Ausgängen des antiken Lebens, ihre tiefen Wurzeln in dem Verlaufe der griechischen Philosophie selbst. So lange jene echte philosophische Stimmung vorherrscht, welche ein Wissen sucht, dessen Gegentheil unmöglich ist, rein um des Wissens willen, tritt das eigne Selbst mit seinen Angelegenheiten zurück. Der in irgend eine Wissenschaft wahrhaft Vertiefte fragt nie, was dabei für ihn selbst herauskommen möge. Wer sich nicht zu dieser Selbstlosigkeit erheben kann, der hat bei seinem wissenschaftlichen Arbeiten einen andern Zweck, als die Wissenschaft selbst, und steht deshalb in grosser Gefahr, die Wissenschaft zu verderben, mag jener andere Zweck sein, welcherlei Art er will.

Nun lag aber in der griechischen Philosophie selbst der Grund, weshalb sie diese reine, wissenschaftliche Stimmung nicht bewahren konnte. Und dieser Grund war der Eudämonismus ihrer Ethik. Seitdem durch Sokrates und Plato die ethischen Interessen in den Vordergrund treten, zeigt es sich, dass ihre Nachfolger (mit Ausnahme des Aristoteles, der ein gleichschwebendes Interesse für die gesammte Erkenntniss bewahrt) in der Philosophie eine Anweisung zum eignen seligen Leben suchen. Wie muss ich denken und handeln, damit ich glückselig werde? Diese Frage ist die eigentliche Triebfeder, welche in der ganzen nacharistotelischen Philosophie vorherrscht, und von der sich selbst die Skeptiker nicht frei machen können, so sehr sie auch sonst die kühle und selbstlose Besonnenheit der philosophischen Untersuchung bewahren mögen. Je mehr es sich nun zeigte, dass weder der Hedonismus, noch die Ataraxie der Skeptiker, noch die Apathie der Stoiker im Stande war, die gesuchte Glückseligkeit zu verschaffen, je offener es an den Tag trat, dass der stoische Satz, die Tugend sei zur Glückseligkeit sich selbst genug, nur eine ideal klingende Phrase war, da sie selbst bekannten, es gäbe keinen wahrhaft Weisen, vielmehr Alle seien im Elende, desto mehr musste es sich aufdrängen, dass durch eignes Denken und Handeln die gesuchte Glückseligkeit nicht erreicht werden konnte. Daher tritt in diesen letzten Zeiten des antiken

Lebens auch bei denen, welche die Tradition des Philosophirens fortsetzten, eine eudämonistische Religiosität in den Vordergrund. Man suchte die Glückseligkeit durch übermenschliche, göttliche Einwirkung, und daher ein persönliches Verhältniss zur Gottheit, ohne welches sich jene Einwirkung nicht erfahren lässt. Weil es aber einmal nicht anders ist, als dass sich ein solches persönliches Verhältniss zur Gottheit nur durch eignes Denken und Handeln erreichen lässt, so suchte man durchs Denken, also durch Philosophie, sich zum Anschauen der Gottheit zu erheben, also das Denken zu übersteigen; oder aber durch diese Philosophie wenigstens sichere Mittel zu entdecken, um auf die Gottheit so einwirken zu können, dass sie die erstrebte Glückseligkeit schenke, so dass sich mit dieser Theosophie auch die Theurgie verband. Diese letztere aber ist so wenig eine besondere Eigenthümlichkeit orientalischer Religionsformen, dass sie vielmehr dem Heidenthnm überhaupt eignet. Ihm ist es überall und zu allen Zeiten wesentlich, Mittel zu einer Einwirkung auf die Gottheit zu suchen, um deren Willen in Bezug auf die menschlichen Schicksale zu erfahren und denselben dem menschlichen Willen gemäss lenken zu können. Auf diese theurgische Seite dieser Theosophie kann jedoch hier nicht weiter Rücksicht genommen werden.

Es ist nur noch vorab auf den Grund hinzuweisen, weshalb sich diese Philosophen vorzüglich an Plato anschlossen, und dessen religiöse und kosmogonischen Ansichten zum eigentlichen Aufzug ihrer Theosophie verwenden, während sie pythagoreïsche, aristotelische und stoische Ansichten zum Einschlag ihres bunten Gewebes nehmen. Die Anlehnung an ältere Philosopheme überhaupt lag in dem allgemeinen Charakter der nacharistotelischen Philosophie, der es, eben weil sie Lebensweisheit sein wollte, an Kraft des reinen Erkenntnisstriebes gebrach. Darum war sie unfähig zur selbständigen Speculation. Dass aber Plato so sehr bevorzugt wurde, hatte nicht allein darin seinen Grund, dass er im Grunde derjenige Philosoph ist, welcher seinen bedeutendsten Nachfolgern den Gedankenstoff geliefert hatte, welchen sie mehr oder weniger logisch verarbeiteten, sondern auch darin, dass seine religiösen Ansichten dem frommen Bedürfniss am meisten entsprechen. Bei ihm allein tritt die neidlose Güte des weltbildenden und weltbeherrschenden Gottes deutlich in den Vordergrund. Weder der in seliger Ruhe sich selbst denkende, unbewegte erste Beweger des Aristoteles, noch die unthätigen Götter des Epikur, noch die vernünftige Materie der Stoiker konnten dem religiösen Gefühle genügen. Daher musste man sich zu Plato

zurückwenden, weil man eben nichts Besseres hatte oder kannte. Denn die neidlose Güte der Gottheit ist es allein, zu welcher die menschliche Glücksbedürftigkeit eine genügende Zuflucht nehmen kann. — Leider aber verdarb man je länger desto mehr diesen Vorzug der platonischen Philosophie durch thörichte Speculationen. Aus der Darstellung der neuplatonischen Ansichten wird erhellen, dass die Gottheit derselben dem platonischen Gottesbegriffe durchaus unähnlich ist. Denn das Eine der Neuplatoniker ist nicht eine Persönlichkeit, die absichlich aus freier Güte die Welt schafft, damit diese möglichst vollkommen sei, sondern es ist ein unpersönliches Urwesen, aus welchem mit angeblicher logischer Nothwendigkeit nach einigen Vermittlungen endlich die Welt erfolgt; ja es ist in Wahrheit weiter nichts, als das absolut Unbestimmte, das ἄπειρον des Anaximander. Wie diese Umwandlung des platonischen Gottes in ein unpersönliches Urwesen, die der eigentlichen Absicht widersprach, sich vollzogen hat, wird die Darstellung näher zeigen. Nur so viel soll hier noch gesagt werden, dass sie hauptsächlich deshalb erfolgte, weil man trotz aller Anlehnung an Plato, doch dessen höchst nöthige scharfe Unterscheidung zwischen der Wissenschaft und der blossen Meinung vergessen hatte. Auf gleichem Wege ist auch in neuern Zeiten oft genug aus dem Theismus der Pantheismus unwillkürlich entstanden. Je lebhafter das religiöse Gefühl ist und je weniger es sich eben deshalb der Aufsicht eines besonnenen und ernsten Denkens unterstellen will, desto mehr scheint es ihm zu entsprechen, ein wirkliches Wissen, und zu höchst ein Anschauen der Gottheit zu erringen. Dabei geräth es aber fast unvermeidlich auf den Weg des Pantheismus, und zwar nicht allein deshalb, weil dieser Alles als von der Gottheit durchdrungen und mit ihr verschmolzen darstellt, sondern auch, weil das nicht mit der allergrössten Vorsicht bewachte Denken in keine andere Schlinge so leicht hineingeräth, als in die, die allgemeinen Begriffe als real zu denken. Dieser Fehler aber führt nothwendig zum Pantheismus, wenn er consequent durchgeführt wird, und wenn der Grundtrieb des Denkens eben in jenem religiösen Gefühle liegt.

a) Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 90.

Zu den Philosophen, aus deren Ansichten der eigentliche sog. Neuplatonismus (die Systeme des Plotinus und seiner Schüler) sich

entwickelt hat, rechnet man die Neupythagoreer, die neuern oder pythagoraisirenden Platoniker und den alexandrinischen Juden Philo.

Von diesen sind die Neupythagoreer am wenigstens bekannt und ihren überlieferten Bruchstücken nach auch am unbedeutendsten. Im ersten Jahrhundert v. Chr. soll Nigidius Figulus in Alexandrien den Pythagoraismus erneuert haben. Sonst werden genannt: Apollonius von Tyana, von dessen Leben Philostratus sagenhaft berichtet; Moderatus aus Gades c. 60 n. Chr., Nicomachus aus Gerata c. 150 n. Chr., auch Numenius, der aber richtiger zu der folgenden Klasse gerechnet wird. Ausserdem gehören hierher manche dem Archytas, Ocellus Lucanus u. s. w. untergeschobene Schriften. Sie mischten auf verschiedene Weise pythagoreïsche, platonische und aristotelische Meinungen. Nach Moderatus haben schon die alten Pythagoreer sich der Zahlen nur als Symbole für die Begriffe bedient; die Eins drücke die Einheit und Gleichheit, die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge aus; die Zweizahl dagegen des Anderssein, die Ungleichheit, Theilung u. dgl. Nach Nicomachus hat die weltregierende Vernunft die Welt nach der Zahl geordnet, welche als Princip und Urbild der Dinge im Verstande des Demiurgen existirt (Arithm. Introd. 1, 6); er setzt also die Zahlen (= Ideen) schon als Gedanken in den Verstand Gottes. Nach Pseudo-Archytas giebt es zwei Principien, das geordnete und bestimmte und das ungeordnete und unbestimmte Sein, Form und Materie; die Gottheit als höchste Ursache bewegt die Materie zur Form. Bemerkenswerth ist dabei, dass die Materie als *οὐσία*, also als das Seiende, bestimmt und gesagt wird, dass weder die Materie durch sich selbst die Form annehmen, noch diese an jener werden könne, wenn nicht eine andere Ursache wäre, welche das Wesen (*ἐστώ*) der Dinge zur Form bewege (Mullach 1, p. 568.).

Endlich findet sich bei ihm schon eine allgemeine Ansicht vom Wesen der Philosophie ausgesprochen, welche nicht allein den Neuplatonikern, sondern auch in neuern Zeiten vielen Philosophen als Leitfaden gedient hat. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft. Sie sucht die gemeinschaftlichen Principien alles Seienden. Wer nun Alles unter Ein Princip bringen und von demselben wieder auf geordnete Weise ableiten kann, der ist der Weiseste und vermag den Gott zu schauen und zu erkennen, dass der Gott Anfang, Mitte und Ende von Allem ist (Mullach frag. ph. 1. p. 558 sq. ib. 2, p. 33.). Man sieht hier schon das allgemeine

Programm des seines Verfahrens bewussten Pantheismus, wird aber auch leicht sehen, dass diese Ansicht ein Ausfluss der platonisch-aristotelischen Meinung ist, das was ist und geschieht durch bloss logische Operationen erkennen zu können. Die logische Klassification der Begriffe gilt für ein Erkennen des wahrhaft Seienden und Geschehenden. —

Bedeutender sind die neuern Platoniker, bei denen die platonischen Meinungen den Grundstein ihrer Ansichten bilden. Am bemerkenswerthesten sind Plutarch und Numenius.

§ 91.

1. Plutarch,

aus Chäronea c. 50—125 n. Chr. lehrt in Athen; Consul unter Trajan, in seinem Alter Priester des pythischen Apollo; viele moralisch religiöse Abhandlungen.

Bei Plutarch zeigen sich die Abweichungen der neuern Platoniker vom echten Platonismus in deutlichen, wenn auch noch nicht ausgebildeten Ansätzen.

Er beweist zunächst, dass zwei entgegengesetzte Principien der Welt vorausgesetzt werden müssen, und verwirft die atomistische Meinung, dass die Principien des All in unbeseelten Körpern zu suchen seien, und eben sowohl die stoische Ansicht, dass Ein Vernunft und Vorsehung die Alles belebende und beherrschende Ursache oder der Demiurg der qualitätslosen Materie sei. Denn, sagt er, es ist unmöglich, dass etwas Schlechtes entstanden sei, wenn der Gott die Ursache von Allem ist, und dass etwas Gutes entstanden sei, wenn er von keinem die Ursache ist. Da nun die ganze Welt, wenigstens die unter dem Monde, aus Gutem und Schlechten gemischt ist, und das Gute nicht die Ursache des Schlechten sein kann, so muss das Schlechte eine eigne Ursache haben (de Is. et Osir. 45.). Diese aber kann nicht die qualitätslose Materie der Stoiker sein, da in dem blossen Nichtsein die Ursache des Schlechten nicht liegen kann (de anim. procr. 6.). Die Materie als Ursache des Schlechten muss daher eine dem Guten entgegengesetzte Beschaffenheit haben, und diese ist ihre Ungeordnetheit (ἀκοσμία). Denn von Ewigkeit her ist eine unvernünftige Seele und ein ungestalteter Körper gewesen. Gott hat nämlich nicht das Unkörperliche zu einem Körper und das Seelenlose zu einer Seele gemacht, sondern das unvollkommne und unbestimmte Greifbare und Körperliche und ebenso das unbestimmte Vorstellende

und Bewegende, hat er geordnet, geschmückt und zusammenstimmend gemacht, um aus ihm das schönste und vollkommenste lebende Wesen (die Welt) zu machen (quaest. plat. 4. de an. procr. 5.). Die Materie hat hier also ein positives Wesen, die Unordnung und Unvernunft, sie ist nicht bloss das Nochnichtsein der Ordnung und des Guten, denn dieses würde in der Gestaltung durch den Gott verschwinden, so aber bleibt es unmöglich, dass das Schlechte gänzlich vernichtet wird (Is. et Osir. 49.).

Da Plutarch hiernach nur zwei Principien kennt: den Gott und die Materie, diese aber als das μὴ ὄν bestimmt ist, so muss Gott das ὄν sein. Das Seiende aber, sagt er, muss eins sein, wie das Eine seiend ist (de εἶ ap. Delph. 20.). Hier tritt nun eine in ihren Folgen wichtige Differenz mit dem echten Platonismus ein. In der Region des Wissens sind bei Plato die Ideen das Seiende und zwar in der Mehrzahl. Der Gott des Plato und die Materie aber gehören nicht zu seinem Wissen, sondern zu seinem Meinen. In seinem Wissen konnte Plato nicht von seinem Gott das wahrhafte Sein aussagen, denn dann hätte er ihm zu einer Idee werden müssen. Die im Meinen geschehende Setzung aber und die im Wissen sind mit einander nicht zu confundiren. — Bei Plutarch dagegen ist jener scharfe Unterschied zwischen Wissen und Meinen verschwunden. Die Gegenstände, die in den platonischen Meinungen vorkommen, werden behandelt, als ob sie Gegenstände des Wissens wären. Weil nun die Materie das Nichtseiende ist, so muss der wirkende Gott das Seiende sein. Die Ideen aber, welche bei Plato ὄντως ὄντα sind, müssen sich nun gefallen zu λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀποῤῥοαὶ τοῦ θεοῦ zu werden (Is. et Osir. 59.). Denn ihr anfänglicher Platz ist nun vom Gottesbegriffe besetzt; und da es nur zwei Principien giebt, Gott und Materie, so müssen sie in Gott als seine Gedanken hineingeschoben werden. Und dies ging um so leichter an, als nach Plato Gott auf die Ideen schaut, also sie denkt, und als sie in der That Gedanken sind (wenn auch nicht göttliche, so doch menschliche). Diese Umwandlung hat nun weiter zur Folge, dass das Seiende, welches bei Plato in der Mehrzahl gesetzt war, nun nur in der Einzahl gesetzt werden kann. Nicht, weil in dem Begriffe des Seienden die Nothwendigkeit läge, es als nur Eins zu setzen, sondern weil seit Xenophanes sich das philosophisch gebildete Bewusstsein dem Monotheismus zugewandt hatte; und weil der wieder in Aufnahme gekommene Pythogoraismus die Eins als das Princip der Zahlen und diese als die Principien der Dinge

ansah. Daher wird nun der Gott zugleich das wahrhafte Seiende und die Monas, welche mit der *ἀόριστος δυάς* zusammen das Princip der Welt ist. Trotz dieser bedeutenden Abweichung von Plato glaubte man, nur seine Ansichten zu reproduciren. Man verstand ihn eben nicht anders. Daher kann auch Diogenes Laertius ganz trocken von Plato berichten: Er nahm zwei Principien des All an, den Gott und die Materie (3, 69.).

Endlich aber geht nun auch die Stellung der Ideen zu der Materie und dem sinnlich Vorhandenen überhaupt, welche Plato ihnen gegeben hatte, auf den Gott über. Wie die Ideen getrennt sind von den sinnlichen Dingen, selbst keine Wirkung auf diese ausüben, so gilt dies nun von dem Gotte; er ist *ταὐτον*, hat keine *ἑτερότης* an sich; ist rein von jeder Natur, welche Verderben und Tod zulässt (Is. et Asir. 79.). Der seiende Gott, der noch dazu der Gute ist, darf also mit der nicht seienden, und noch dazu schlechten Materie nicht in Berührung kommen. Hier tritt nun die Nothwendigkeit ein, eine Vermittlung zwischen dem Gott und der Materie eintreten zu lassen, um einerseits das Seiende von dem Eingehen in das Nichtseiende fern zu halten, und andererseits den ursprünglichen Gedanken, dass der Gott der Weltbildner ist, doch irgendwie beibehalten zu können. Plutarch begnügt sich in dieser Hinsicht, an den alten platonischen Gedanken anzuknüpfen, wonach der höchste Gott das Unsterbliche allein schafft, und den Untergöttern das Sterbliche hinzuzufügen überlässt. Nach ihm bezieht sich die Vorsehung des höchsten Gottes auf die Erhaltung des Weltganzen; die Fürsorge für das Besondere in derselben überträgt er den niedern Göttern (der Sonne und den Gestirnen) und nimmt ausser diesen auch noch die Dämonen, als Diener der Götter, zu Hülfe (de fato 9. Gen. Socr. 16.). — Dieses Suchen nach einer Vermittlung zwischen den beiden Principien Gott und Materie, dem Seienden und Nichtseienden wird in den folgenden Systemen einer der Haupttriebe ihrer Gestaltung.

Hier aber ist ein Punct, wo sich eine sonderbare Umwandlung in der Bedeutung der Begriffe bemerklich macht. Plato hatte die rein metaphysische, von allem Religiösen weit abliegende, Frage, wie zum Sein das Geschehen hinzukommen könne, nicht zu lösen gewusst. Nachdem er das Seiende mit Recht nicht als ursprünglich und an sich verursachend gedacht hatte, konnte er die Antwort auf die Frage: wie ihm eine Causalität zugeschrieben werden könne, nicht finden. In seinen Erzählungen von der Weltbildung aber, die er

selbst nicht für Wahrheit, sondern nur für Meinung ausgab, hatte er unbekümmert um jene metaphysische Frage, seinen Gott die Materie nach den Musterbildern der Ideen bilden lassen, wie ein Künstler einen Stoff nach einem Vorbilde gestaltet. Als man nun Plato's Metaphysik und populäre Erzählungen ineinanderwirrte und auf den Gott, dem man die Weltbildung zuschrieb, die metaphysischen Gedanken Plato's vom Seienden übertrug, entstand natürlich die Verlegenheit, wie denn dies Seiende, der Gott, wirken, also in eine reale Gemeinschaft mit dem Nichtseienden, Werdenden treten könne? Und diese Verlegenheit wurde dadurch noch grösser, dass man das Seiende, den Gott, als gut, das Nichtseiende als schlecht, also als unvereinbare Gegensätze dachte. Um sich zu helfen, machte man es, wie man es gewöhnlich in solchen Verlegenheiten gemacht hat, man nahm einen oder mehrere Begriffe zu Hülfe, in denen etwas vom Sein und auch etwas vom Werden, oder von Gott und der Welt war, um eine Verbindung der unvereinbaren Gegensätze zu erkünsteln. — Jene anfänglich rein metaphysische Frage also wurde dadurch zu einer religiösen, dass man den Gottesbegriff mit dem des Seienden identificirte, und alle jene anscheinend religiösen Begriffe, wie der philonische Logos, der *νοῦς* und die Weltseele des Plotin, welche uns später begegnen werden, und durch die man Gott und die Welt verbinden wollte, haben somit ihren Ursprung nicht in wirklich religiösen Fragen, sondern in jener rein metaphysischen Verlegenheit und in dem Ungeschick eines noch ungeübten Denkens, die rein theoretische Frage zu lösen, wie und unter welchen Bedingungen das Seiende ohne Widerspruch als verursachend gedacht werden könne. Danach mag man dann selbst ermessen, welcher Werth jenen viel gebrauchten und viel umhergetragenen Begriffen in Wahrheit zukomme. —

§ 92.

2. Numenius

aus Apamea in Syrien, ungewissen Zeitalters. Fragmente hauptsächlich bei Eusebius, praep. evangel. 11. 15. Er meinte, Pythagoras und Plato hätten ihre Weisheit aus dem Oriente, und hielt den letzteren nur für einen attischredenden Moses.

Bei Numenius finden sich schon deutlichere Anklänge an den eigentlichen Neuplatonismus. Im Anschluss an Plato beweist er zunächst, dass weder die bestimmten Körper, noch die Materie überhaupt das Seiende sein können. Denn weder das eine, noch

das andere bleibt, die Materie ist ein fliessender Strom, eine bestimmungslose Tiefe, Breite und Länge. Um die ihrer Natur nach sterblichen und veränderlichen Körper vor gänzlicher Auflösung und Zerstreuung zu bewahren, bedarf es daher eines andern Principes, das sie zusammenhält (eigentlich in ihrem Flusse aufhält). Dieses ist das Unkörperliche, denn dieses allein steht festgegründet und erleidet keinerlei Bewegung. Ist das Seiende (*οὐσία*) und die Idee aber demnach etwas Intelligibles, und ist der *νοῦς* die Ursache der Idee, so ist dieser allein das Gute. Ist dieses Gute nicht körperlich, so kann es auch im Körperlichen nicht gefunden werden, sondern um es zu schauen, muss man sich von allem Wahrnehmbaren entfernen und mit dem Guten allein verkehren, da es kein Mensch noch irgend ein lebendes Wesen, weder ein grosses noch kleines ist, sondern eine unaussprechliche göttliche Ruhe (*ἐρημία*). Deshalb ist dieser erste *νοῦς* auch den Menschen unbekannt, sie kennen bloss den Demiurgen. Dieser erste *νοῦς* nämlich, der in heiliger Ruhe bleibt, ist der erste Gott, ein in sich selbst seiendes, einfaches Wesen, das, weil es mit sich selbst gänzlich zusammen ist, nie einen Unterschied in sich hat. Von diesem ersten *νοῦς* aber entsteht ein zweiter, ohne dass dadurch der erste eine Veränderung erleidet. Denn in der Mittheilung des Göttlichen verliert das Mittheilende nichts, sondern sie geschieht wie die Mittheilung der Wissenschaft, oder so wie das Anzünden eines Lichtes von einem andern. Dieser zweite Gott ist zwar auch Einer, aber da er mit der Materie, welche eine Zweiheit ist, zusammeu kommt, so einigt er sie zwar, aber wird von ihr entzweit; indem er nämlich auf die Materie schaut und sich um sie bekümmert, schaut er nicht mehr auf sich selbst. Der erste Gott bildet also die Welt nicht, er ist von allen Werken frei, wie ein König; der zweite Gott, sein Sohn, ist der weltschaffende und beherrschende Gott, der den Himmel (die Welt) durchdringt. Dieser zweite Gott ist selbst ein doppelter, er schafft seine eigene Idee und die Welt. — In ihm sind zwei Thätigkeiten, mit der einen schaut er sich selbst, seine eigne Idee (Beschaffenheit), mit der andern schafft er die Welt. Daher wird Numenius wahrscheinlich diese zweite Thätigkeit als den dritten Gott angesehen haben, der mit dem zweiten eins ist; obgleich Proklus (Tim. 2, 93.) berichtet, Numenius habe die Welt für den dritten Gott gehalten. Analog spaltet er auch die vernünftige und unvernünftige Thätigkeit der Seele in zwei Seelen. —

Man sieht hier schon deutlicher, als bei Plutarch, den Fortgang dieser Grübeleien, durch welche man eine Verbindung zwischen dem Gott, d. h. dem unbewegten, ruhigen Seienden, und der Materie stiften wollte, um zu erklären, wie von dem Seienden aus die Bildung der Welt geschehen könne, trotzdem dass es nicht als ein Thätiges, sich Bewegendes gedacht wurde. Der erste Gott ist der sich selbst denkende *νοῦς* (cf. Aristoteles). Von ihm aus entsteht ein zweiter *νοῦς* und zwar auf die angegebene Weise, ohne eine Veränderung seiner selbst. Nachdem man nun auf diese Weise das ruhige Insich bleiben des ersten Gottes, als des Seienden, gerettet zu haben glaubt, scheint man unbedenklich diesem zweiten Gott sowohl das (ruhige) Anschauen seiner selbst, als auch die weltschaffende Thätigkeit übertragen zu können. Aber da hier eben der Widerspruch, den man eigentlich vermeiden wollte (dass das Seiende an sich ein Thätiges ist), wieder hervortritt, so spaltet man den zweiten Gott wieder in zwei und gewinnt so einen dritten, indem man die weltschaffende Thätigkeit als einen besondern Gott setzt. Diese drei Götter, oder den Grossvater, Sohn und Enkel, wie Numenius sich ausgedrückt hat, setzt man endlich als ein und dasselbe (*τὸ αὐτό* Procl. l. c.). Dies scheint man deshalb mit Recht thun zu können, weil alle drei denselben Inhalt haben. Denn alle drei sind *νοῦς*. Der Inhalt des *νοῦς* aber sind die Ideen (wie schon Aristoteles gesagt hatte, das Denkende sei gewissermassen dasselbe wie das Gedachte). Der zweite Gott empfängt nun seinen Inhalt von dem des ersten Gottes, und der dritte Gott schafft nach diesem Inhalt die Welt; alle drei haben also denselben Inhalt, oder sind, wie Andere sagten, dieselbe Substanz. Dieses Verhältniss ändert sich auch nicht, wenn, nach der Erklärung des Proklus, Numenius die Welt für den dritten Gott gehalten hat, denn da in ihr der Inhalt des zweiten Gottes (die Ideen, Formen) abgebildet ist, so hat sie auch denselben Inhalt. — Es zeigt sich hier beiläufig, wie schon bei Aristoteles die erste Veranlassung liegt, dsss die platonischen Ideen später in Gedanken Gottes umgebildet wurden. Ist der *νοῦς* das erste, oder wahrhaft, Seiende, so ist er die Ursache der Formen, nach welchen die Materie gebildet wird, d. h. sie sind seine Gedanken, wie noch heut zu Tage die populäre Vorstellung den Verstand für die Ursache des Denkens hält. — (Es ist interessant hier zu bemerken, wie verschieden verschiedene Philosophen, je nachdem ihr Blick gerichtet ist, ein und dasselbe Problem zu lösen suchen. Numenius stösst auf den Gedanken, dass die Materie in ihrem

ewigen Flusse sich ohne eine Gegenwirkung zerstreuen müsse. Ihm wird das Princip dieser Gegenwirkung, weil er platonische Gedanken im Kopfe hat, sofort zum Seienden und dann zum Gott. Kant kam auch in seiner Naturphilosophie auf dieselbe Frage. Er hatte seine Materie, um ihre Raumerfüllung zu erklären, mit einer Repulsivkraft begabt. Daraus folgte auch eine Zerstreuung derselben. Er aber nahm seine Zuflucht zu einer Attractionskraft, mit der er die Materie ferner ausstattete. Beide stellen die Frage falsch und Beide geben eine falsche Antwort; aber Numenius zeigt sich als Schwärmer, Kant als Denker, weil dieser in der Sphäre der Begriffe bleibt, in welcher das Problem liegt.)

In etwas anderer Weise, die dem Ausdrucke nach dem Neuplatonismus noch näher kommt, fasst Apulejus von Madaura (c. 130 n. Chr.) die göttliche Dreiheit. Er erzählt, nach Plato gäbe es zwei Substanzen oder Essenzen, die eine könne nur mit dem Gedanken, die andere mit den Sinnen erfasst werden. Zu der ersteren gehöre *primus Deus, Mens formaeque rerum et anima.* Er scheint also den ersten Gott nicht als *νοῦς*, sondern als das Seiende gefasst zu haben, die zweite Stelle nimmt der Verstand ein und als sein Inhalt, die Formen der Dinge; die dritte aber die Seele, welche, als das lebendige und also thätige Princip, die Formen der Materie einbildet. Aehnlich lässt später Porphyrius den Plato sagen: das Wesen Gottes erstrecke sich bis zu drei Hypostasen; der höchste Gott sei das Gute, der zweite der Demiurg, der dritte die Weltseele; denn bis zur Seele gehe die Gottheit (Cyrill. contr. Julian. 8, p. 271.).

§ 93.

3. Philo, der Jude,

aus Alexandrien, von priesterlichem Geschlecht, steht 40 n. Chr. im Greisenalter. Seine hinterlassenen Schriften enthalten meistens allegorische Deutungen des Pentateuch, durch welche er den Judaismus und die griechische Philosophie als dem Wesen nach identisch darstellen wollte. Hier können nur seine philosophischen Meinungen in Betracht kommen.

Ungleich bedeutender und einflussreicher, als die bisher erwähnten Philosophen ist Philo durch die Art, wie er aus platonischen, aristotelischen und stoischen Elementen ein Ganzes theosophischer Anschauung zu bilden versucht hat. Eigentlich philosophisches Denken ist freilich nicht bei ihm zu finden, da er

gegen die von ihm selbst gemachten Widersprüche völlig blind ist. Er ist in Wahrheit nur ein theosophischer Rhetor.

Die Philosophie ist ihm ein Streben, genau das Seiende (τὸ ὄν) zu schauen, und wenn mann das nicht vermag, wenigstens das Bild desselben, die heiligste Vernunft (λόγος) und nach dieser das vollkommneste Werk im Wahrnehmbaren, diese Welt (de confus. ling. 20, 419.).

Wie alle Platoniker geht er von dem Grundsatze aus, dass das Sichtbare nicht das Seiende ist. In Wahrheit ist die Welt nicht seiend, sondern wird nur in der Meinung der Menschen als subsistirend angenommen (de post. Caini 48, p. 258. qu. det. pot. ins. 44, 222.). Das Seiende ist vielmehr der Gott; wie in der nachplatonischen Entwicklung der Philosophie, in welcher die Ideen schon lange den Platz des wahrhaft Seienden verloren hatten, nicht anders zu erwarten ist.

Nun gehen aber bei Philo zwei Auffassungen Gottes neben einander her. Er fasst Gott nicht bloss unter dem Begriffe des Seienden, sondern auch unter dem des νοῦς, d. h. der schöpferischen Intelligenz. Insofern er Gott als das Seiende fasst, sucht er alle andern Begriffe, welche etwas Anderes, als das Sein aussagen, von Gott fern zu halten. Daher ist ihm Gott ἄποιος, das blosse Sein ohne einen Charakter (qu. deus immut. 11, 281.). Denn wenn man dem Gotte eine Qualität beilegen wollte, so würde der Begriff desselben einen andern Inhalt, als den des Seienden haben. Es scheint also dann nicht eins, sondern zwei gesetzt zu werden, das Seiende und seine Qualität. Gott aber ist Eins, eine einfache Natur, keine Mischung, kein Zusammengesetztes, wie ich, der Mensch, der ich Vieles bin (Leg. Alleg. I, 13. 14. II, 1.). Daher ist Gott auch nicht gut, sondern über das Gute erhaben (de vit. contempl. 1, 472.). Denn im Begriff des Seienden ist der des Guten nicht enthalten. Da nun der Begriff Gottes mit dem des Seienden identisch ist und vorausgesetzt wird, dass nur Ein Gott ist, so subsistirt Gott allein im Sein; das was nach ihm ist (seine Folgen), wird nur in der Meinung als subsistirend angenommen (qu. det. pot. ins. 44, 222.). Hiernach würde also Alles, was nicht Gott ist, ein μὴ ὄν sein, und Philo müsste der strengen Consequenz nach sein Wissen auf den alten eleatischen Satz beschränken, dass das Sein ist, und alles Andere nur trügerische Meinung ist; wie der Neuplatonismus an seinem Ende selbst bekennt (vgl. Damascius).

Allein eine solche Consequenz ist bei ihm nicht zu erwarten. Zunächst steuert er vielmehr geradezu in den Pantheismus hinein, indem er Gott für das Allgemeinste erklärt (τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός Leg. Alleg. 2, 21, 82.). Trotzdem nämlich, dass er Gott für das allein Seiende und die Welt für das Nichtseiende erklärt hat, ist die Welt ja doch da und vorhanden. Es findet sich daher scheinbar in allen Dingen der Begriff des Seins und da Gott das Sein ist, ist er das Allgemeinste, d. h. der Begriff, welcher sich in allen Dingen findet. (Die absolute Position wird mit der Position überhaupt verwechselt. Der Begriff des absolut Seienden wird damit zu dem leeren Begriff des Etwas.) Obgleich nun auf diese Weise der Begriff Gottes keinen andern Inhalt hat, als den absolut leeren des Seins oder des Etwas, so ist diese absolute Leere doch die absolute Fülle. Gott ist von sich selbst voll und sich selbst genugsam und erfüllt das Andere, was bedürftig und leer ist; er ist sein eigener Ort, er umfasst Alles und wird von keinem Andern umfasst (Leg. Alleg. 1, 14, 52.). — Da nämlich das Sein der allgemeinste Begriff ist, der in allem Andern ist, so liegt Alles in seinem Umfange. Dieser ganze Umfang ist der Ort, wo das Sein ist. Es ist daher sein eigener Ort und alles Andere ist in diesem Orte, ist also in dem Seienden.. Dieses enthält also Alles in sich und ist somit absolut voll; das wird als das Erfüllende dessen angesehen, was eigentlich ihm die Fülle giebt. Diese Vorstellung ergiebt sich daraus, dass das Sein der logisch höchste, also erste Begriff ist; das Erste aber ist die Ursache dessen, was nach ihm ist; dieses ist das, was es ist, durch jenes, oder hat seine Fülle von dem Ersten. Allein dieser Pantheismus ist bei Philo nur ein vorübergehender Gedanke, nicht sein wirklicher Standpunct. Gott ist ihm nicht wirklich der Welt immanent, so dass er ihre Substanz und sie seine Affectionen wäre, sondern Gott bleibt ihm von der Welt geschieden; die Welt als μὴ ὄν ist etwas Anderes als Gott, der Seiende, welcher als solcher mit ihr nicht einmal in Berührung kommen darf, wie sich bald zeigen wird. —

Diese Bestimmung des Gottesbegriffs, dass er nur das ὄν ist, hat nun weiter zur Folge, dass Gott keinen andern Namen hat, als den des Seienden (de Somn. 1, 39, 655.). Jeder andere Name würde nämlich eine Qualität von ihm aussagen. Da man aber, wenn man von einem Dinge nur weiss, dass es ist, keine Erkenntniss von ihm hat, weil man nicht weiss, was es ist, so wird von Philo weiter behauptet, dass Gott nur von sich selbst, nicht aber von

einem Andern erkannt werden könne. Er kann von dem Verstande nur seinem Sein nach erfasst werden; das Sein ist es, was wir von ihm begreifen und ausser dem Sein nichts (qu. deus immant. 13, 282.). Eigentlich hätte freilich Philo, ähnlich wie später Spinoza, eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes behaupten müssen; denn begreifen wir ihn seinem Sein nach, und ist in seinem Begriffe kein anderer Inhalt als der des Seins, da er das Seiende ist, und weiter nichts, oder da er *ἄποιος* ist, so ist in ihm nichts, was wir nicht begriffen. Aber hier macht sich der Umstand geltend, dass in Wahrheit das blosse Sein nicht als seiend gesetzt werden kann, oder dass er keine qualitative Bestimmung ist; deshalb muss, wenn vom Seienden die Rede ist, immer eine qualitative Bestimmung desselben vorausgesetzt werden. Die anfängliche objective Qualitätslosigkeit Gottes wird daher zu einer subjectiven Unerkennbarkeit Gottes. Er allein erkennt, was er ist; uns bleibt es verborgen. Aber nicht allein jene Qualitätslosigkeit Gottes wird wieder aufgehoben, sondern auch diese Unerkennbarkeit. Philo hätte ja sonst gar nicht weiter von Gott reden können, wer aber von Gott redet, muss in seinem Begriffe etwas Anderes denken, als das blosse Sein, da man doch wenigstens unter ihm die Ursache der Welt versteht.

§ 94.

Hier tritt nun die andere Auffassung Gottes als des absoluten *νοῦς* ein, die mit jener ersten, nach welcher er bloss *τὸ ὄν* war, beständig im Streite liegt.

Philo meint, es sei durchaus nothwendig, eine wirkende und eine leidende Ursache anzunehmen. Jene sei der *νοῦς* des Ganzen, der besser als die Tugend und Wissenschaft und als das Schöne und Gute selbst sei (de mund. opif. 2, 2.); er ist der Demiurg, der Schöpfer des Werdenden. Die leidende Ursache ist seelenlos und an sich selbst unbewegt, wird aber vom *νοῦς* bewegt, gestaltet und belebt (l. c.). Sie ist die Materie, ein Wesen, welches Alles werden kann, an sich selbst aber ungeordnet ist, das *μὴ ὄν* (qu. deus immut. 25, 290.). Sie ist das schlechtere Wesen, das eine natürliche Schwachheit hat, daher die Ursache, dass die Dinge unvollkommen und schlecht sind. Deshalb erzeugt Gott auch aus ihr Alles, ohne sie zu berühren; denn der Selige darf die unbestimmte und verworrene Materie nicht berühren. Zum Schaffen bedient er sich daher unkörperlicher Kräfte, deren eigentlicher Name Ideen ist, um jeder Art die passende Gestalt zu geben. Würde Gott selbst

in der Materie wirken, so würde er die Ursache des Schlechten sein, was nicht angeht, da er nur die Ursache des Guten sein kann. Daher übergiebt er denen, die nach ihm sind (d. h. jenen Kräften) die Bildung dessen, was in der vernünftigen Seele zur Schlechtigkeit führen kann (de sacrific. 13, 261.). Diese Ideen (*λόγοι*, Engel, unsterbliche Seelen, Tugenden) sind in ihrer Gesammtheit die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), das Urbild dieser erscheinenden Welt. Sie sind das, wodurch sich das *ὄν* auf die Welt bezieht. Denn das *ὄν* als solches gehört nicht zu dem Bezüglichen, wohl aber wenigstens einige seiner Kräfte (de post. Caini 5, 229.).

Insofern Philo Gott als *νοῦς* denkt, setzt er diese *δυνάμεις*, *ἰδέαι*, *ἄγγελοι*, kurz den ganzen *κόσμος νοητός* als die Gedanken Gottes. Als Gott die sichtbare Welt habe schaffen wollen — so erzählt er — habe er vorher die intelligible Welt gebildet, weil er diese Welt nach dem gottähnlichsten Vorbilde habe erschaffen wollen. Die sichtbare Welt umfasse nämlich eben so viel Arten (*γένη*) wie die intelligible. Wie nun bei einem Baumeister, der eine Stadt bauen wolle, das Vorbild nicht ausser ihm sei, sondern in seiner Seele, so habe die aus den Ideen bestehende Welt keinen andern Ort, als die göttliche Vernunft (*λόγος*); oder vielmehr, wenn man es mit nackteren Worten sagen wolle, so sei die intelligible Welt nichts anderes, als die Vernunft des weltschaffenden Gottes (de numd. opif. 4, 4.). Dies urbildliche Muster, die Idee der Ideen sei die Vernunft Gottes (*ὁ θεοῦ λόγος*, ibid. 6.). Nach dieser Ansicht also ist der philonische Logos nichts Anderes, als das vernünftige Denken Gottes oder des *νοῦς* des Ganzen. Denn wie in der Seele des Baumeisters das Vorbild der zu bauenden Stadt der Inhalt seines vernünftigen Denkens ist, so ist der Inhalt des vernünftigen Denkens im weltschaffenden Gott das Vorbild der Welt, welches die Gesammtheit der einzelnen Vorbilder der in der Welt enthaltenen Arten ist. Die Ideen also und ihre Gesammtheit, der Logos, sind nur göttliche Gedanken.

Insofern Philo aber Gott als das Seiende denkt, welches keinen andern Inhalt hat, als das Sein, werden diese Kräfte, Ideen und der ganze Logos nicht als in Gott, sondern als etwas um ihn oder bei ihm Befindliches gedacht, und gewinnen gewissermassen eine eigene Existenz. Ja Philo geht in seiner rhetorischen Weise so weit, den Logos zu personificiren, indem er ihn den zweiten Gott, den Erzengel, Mittler u. s. w. nennt.

Fragt man nun, wie sich denn Philo diese Sache eigentlich gedacht habe, so kann darauf keine bestimmte Antwort gegeben werden. Es kommt eben darauf an, welcher Gesichtspunct bei ihm vorwiegt, ob er Gott als *νοῦς* oder als das Seiende denkt. Fragt man aber endlich, woher denn dem Seienden, welches weiter nichts als seiend ist, diese Kräfte kommen, so liegt die Antwort darin, dass Philo, obwohl er den Begriff des absoluten Seins von Plato aufgenommen hat, dennoch das Seiende als seiner Natur nach wirkend denkt. Wie dem Feuer das Brennen und dem Schnee das Erkälten eigen ist, so dem Gott das Thun, und noch viel mehr, denn er ist für alles Andere der Anfang des Thuns (Leg. Alleg. 1, 3, 44.). Daher denkt Philo den Gott, das Seiende, unter dem Bilde eines urbildlichen Glanzes, welcher unendlich viele Strahlen auswirft, die alle intelligibel sind (de cherub. 28, 156.). Diese Strahlen des Seienden sind offenbar die Ideen, welche er deshalb auch sofort als *δυνάμεις* fasst. —

Je nachdem nun diese göttlichen Kräfte mehr oder weniger oder auch gar nicht hypostasirt werden, wechseln die Aussagen Philo's über das Göttliche. Bei dem einen wahrhaft seienden Gott, sagt er, sind zwei höchste und erste Kräfte, die Güte und die Macht; durch die Güte hat er das All erzeugt, mit der Macht herrscht er über das Erzeugte; als dritte, vereinigende Kraft steht zwischen beiden die Vernunft; denn Gott herrscht und ist gut durch die Vernunft (*λόγος*, de cherub. 9, 444.). Hier tritt also eine Vierzahl: der Seiende, die Vernunft, die Güte und die Macht. Dann aber ist wieder der Vater des Ganzen, der Seiende, der mittlere zwischen jenen beiden Kräften, von denen die schaffende Gott, die herrschende aber Herrscher genannt wird (de Abrah. 24, 9.). Dieser mittlere (der Gott), welcher von beiden Kräften, als seinen Trabanten, begleitet ist, bietet dem schauenden Denken bald die Vorstellung von einem, bald die von Dreien dar (l. c.). Denn wird Gott als *νοῦς* gedacht, so sind Güte und Macht in ihm als seine Eigenschaften, und es wird nur Einer gedacht; ist aber Gott nur der Seiende, so werden Drei vorgestellt, der Seiende, der Gott (Güte) und der Herr (Macht). Oder endlich, wenn diese beiden Kräfte im Logos vereinigt gedacht werden, kann auch nur von zweien, dem Seienden und dem Logos geredet werden, wie sehr häufig bei Philo geschieht.

Dieser Logos ist weiter das älteste und allgemeinste von Allem, was geworden ist (Leg. Alleg. 3, 61, 121.). Wie nämlich Gott, als

seiend, das Allgemeinste ist, insofern die Welt als seiend oder vorhanden gedacht wird, weil in allem Vorhandenen der Begriff des Seins (d. h. der Wirklichkeit) sich findet, so ist die Vernunft das Allgemeinste des Gewordenen, d. h. der Welt, insofern sie als ein Erzeugniss des *νοῦς* gedacht wird. Denn in Allem, was geworden ist, ist Vernunft, da jedes nach einem urbildlichen vernünftigen Gedanken gebildet ist. Geworden oder erzeugt (*γεννητός*) aber ist der Logos, weil er als Gesammtheit der urbildlichen Gedanken des *νοῦς* eben in dem göttlichen Denken seinen Erzeugungsgrund hat. Der Logos ist daher nicht *ἀγέννητος*, wie der Gott, sondern *γεννητός*, aber nicht erzeugt wie wir (da er nicht aus der Materie geschaffen ist), sondern er steht mitten zwischen Gott und uns, beide Extreme verbindend (quis rev. dio. her. 42, 502.). Der Logos ist nämlich auf der einen Seite eins mit Gott, da er eben die Vernunft Gottes ist, auf der andern Seite aber eins mit der Welt, da sie als Abdruck der göttlichen Vernunft denselben Inhalt hat, wie diese. Daher steht der Logos als der Mittler zwischen Gott und der Welt da, aber auch als der *τόμευς*, der Unterscheider, da er eben dadurch die Welt von Gott unterscheidet, dass er in der Mitte steht. Hiermit verbindet sich die Vorstellung vom Logos, als des religiösen Mittlers, des Hohenpriesters, des Fürbittenden, des Parakleten (de gig. 11, 270; Vit. Mos. 14, 156; qu. rev. dio. haer. 42, 502.).

Weil ferner der Logos das allgemeinste des Gewordenen ist, so ist er auch das älteste desselben. (Das Besondere ergiebt sich nämlich im logischen Schliessen scheinbar als eine Folge des Allgemeinen.) Daher ist er der erstgeborene Sohn Gottes, der *πρωτόγονος*, und folglich der zweite Gott (de agric. 12, 308; de confus. ling. 12, 308.); denn der Sohn muss mit dem Vater desselben Wesens sein; wie der Mensch einen Menschen erzeugt, so der Gott einen Gott. Dies Bild vom Sohne wird denn auch weiter dahin ausgeführt, dass Gott der Vater des Logos, die Weisheit aber seine Mutter sei (de profug. 20, 562.). Das hindert Philo aber nicht, den Logos wieder mit der Weisheit zu identificiren und zu sagen, dass Gott mit dieser die Welt gezeugt habe (Leg. Alleg. 1, 19, 56.), während sonst der Logos das Werkzeug Gottes ist, womit er die Welt schafft (Leg. Alleg. 3, 31, 106.). Da ferner im Logos das erkannt wird, was in Gott ist, so ist er der Interpret Gottes, und als solcher der Gott der Unvollkommenen; der erste Gott dagegen der der Weisen und Vollkommenen (leg. Alleg. 3, 73, 128.); dann aber auch ist er wieder das Gesetz der Welt, die höchste Ursache derselben u. s. f.

Endlich aber muss sich dieser zweite Gott eine Verdoppelung gefallen lassen. Wie im Menschen ein doppelter Logos ist, ein darin seiender (*ἐνδιάθετος*) und ein ausgesprochener (*προφορικός*) so ist auch der Logos im All ein doppelter, einmal, der auf die unkörperlichen und vorbildlichen Ideen bezogen wird, aus denen die intelligible Welt besteht, und sodann der, welcher auf die sichtbaren Ideen bezogen wird, aus denen diese wahrnehmbare Welt vollendet ist (Vit. Mos. 3, 13, 154.). Der *λόγος προφορικός* des Philo ist also nicht eine zweite göttliche Person, sondern er ist die Welt, insofern sie das Nachbild des in Gott seienden Logos ist. Der innerliche Gedanke des Menschen entspricht der intelligiblen, der ausgesprochene der sichtbaren Welt. — In anderer Hinsicht aber zerfällt der eine Logos auch wieder in eine Vielheit. Die einzelnen Ideen nämlich lösen sich ebenso von ihm ab, wie sich die Güte und Macht als Kräfte von dem Einen Gotte abgelöst hatten, und werden auch zu selbständig gedachten Wesen, Engeln, menschlichen Seelen u. dgl. wie sich später zeigen wird.

§ 95.

Der Einfluss dieser philonischen Theosophie auf die christliche Dogmatik kann hier nicht in Betracht kommen. Philosophisch ist sie vorzüglich deshalb interessant, weil bei ihr der Ursprung und die Manier des theosophischen Denkens deutlich zu Tage tritt. Den eigentlichen Gedankenstoff zu diesen Anschauungen hat Plato hergegeben, sowohl in seiner Lehre von den absolut seienden Ideen, die als wahrhaft seiend nicht in dem Werdenden, sondern von ihm getrennt sind, um nicht in die Widersprüche desselben verwickelt zu werden, als auch in seinen Meinungen von dem guten Gott, der als Demiurg nach den Ideen die Materie zu dieser sichtbaren Welt des Werdens bildet. Aber der Unterschied, welchen Plato zwischen dem Wissen und dem Meinen gemacht hatte, ist längst vergessen. Man strebt, wie schon Aristoteles gethan hatte, nach einem Wissen von Gott, und hält die Wissenschaft von Gott für die beste, weil ihr Gegenstand der beste ist. Darum wird die Grundwissenschaft Theologie. Nun kann aber die platonische Ansicht nicht mehr ihre alte Gestalt behalten, sondern muss sich durchgreifende Veränderungen gefallen lassen. Die Ideen müssen den Platz des Seienden dem Gott einräumen. Denn Gott wird als die Ursache der Welt gedacht; ohne welche die Welt nicht ist, und als erste Ursache, vor der keine andere ist. Folglich ist er der Seiende und zwar der absolut allein

Seiende. Zugleich aber ist er der absolute *νοῦς*, die absolute Intelligenz, wie ihn schon Aristoteles gefasst hatte. Dieser ursprüngliche Verstand denkt die Vorbilder, nach denen er die Welt schaffen will; daher werden die Ideen zu Gedanken Gottes. Und weil seine Gedanken das Werkzeug sind, mit welchem er die Materie bildet, so sind sie seine Kräfte, welche er gleichsam in die Materie hineinstrahlt. Jetzt aber macht sich die metaphysische Reminiscenz geltend, dass das Seiende als solches von allem Werden rein gehalten werden muss, und verbindet sich mit dem ethischen Gedanken, dass das Gute nicht die Ursache des Schlechten sein, das Heilige das Schlechte nicht berühren darf. Daher darf der absolute *νοῦς* nicht unmittelbar auf die Materie einwirken; seine Kräfte müssen zwischen ihn und diese treten, und verdichten sich gleichsam zu einem Mittelwesen, das nicht absolut seiend ist, wie der höchste Gott, aber auch nicht materiell, oder nicht ein *μὴ ὄν* ist. Dieses Mittelwesen ist zwar seinem eigentlichen Sinne nach nur das Band oder die formale Einheit der einzelnen Ideen, welche seinen wahren Inhalt bilden, aber dennoch wird es als ihre Ursache, also in Bezug auf sie als das Reale gedacht. Und dies vollzieht sich um so leichter, als dieses ganze Denken nur eine so zu sagen in's Metaphysische übersetzte Logik ist, deren, freilich unbewusste, Principien die sind, dass logische Begriffstrennungen für reale Unterschiede gelten, und dass das Besondere als eine reale Folge des Allgemeinen, dieses also als Ursache desselben angesehen wird. Weil also der Begriff des Seienden von dem des Werdenden unterschieden werden muss, so wird das Seiende und das Werdende unvereinbar, gleichsam in zwei gänzlich verschiedenen Welten, auseinandergehalten. Weil der Logos, d. h. der allgemeine Begriff der Vernunft, in seinem Umfange alle einzelnen vernünftigen Gedanken enthält, so ist er die Ursache der einzelnen *λόγοι* oder Ideen. Weil das Sein, als Position überhaupt, in seinem Umfange alle einzelnen Dinge, die als positiv gesetzt werden, enthält, so ist es die Ursache der einzelnen Dinge, und das Wirken liegt in seiner Natur u. s. f. Dann aber tritt je nach Bedürfniss das Umgekekrte wieder ein. Man erinnert sich an die logische Natur des Allgemeinen nnd Besondern; das Allgemeine wird wieder dasjenige, unter welchem das Einzelne nur zusammengefasst wird und das Einzelne wird das eigentlich Wirkliche. Der Logos wird weiter nichts als der allgemeine Begriff des *κόσμος νοητός* und die einzelnen Ideen oder *λόγοι* sind das eigentlich Wirkliche, die Seelen, die realen Principien

des Lebens der wirklichen Welt. Dabei aber wird der Gedanke, dass das Allgemeine das Reale, die seiende Ursache des Besondern sei, nicht etwa aufgegeben, sondern er bleibt in seiner Geltung. Trotzdem, dass die einzelnen λόγοι die realen Principien des wirklichen Lebens sind, bleibt der λόγος des Ganzen doch in seiner Realität.

Zu diesem Allen, welches in die ganze Ansicht eine unauflösliche Verwirrung bringt, die aber als eine wunderbare Tiefe der Erkenntniss angestaunt wird, kommt nun noch ein logisches Ungeschick, durch welches selbst in den Augen dieser Theosophen das eigentliche Ziel ihres Denkens sich als ein unmögliches darstellen müsste, wenn es nicht auch dafür eine Aushülfe gäbe. Man glaubt nämlich mit dem alten Antisthenes, dass es nur identische Urtheile geben könne, d. h. man dürfe von einem Subject nur dasjenige Prädicat aussagen, welches denselben Inhalt hat, wie das Subject; eine Meinung, welche jedoch nur eine richtige Folge der andern ist, dass ein logischer Unterschied ein realer sei. Hiernach darf von Gott, welcher als der Seiende bestimmt ist, kein anderes Prädicat, als das Sein ausgesagt werden. Auf die Frage: was ist Gott? kann keine Antwort gegeben werden; denn man darf ihn nicht als ein Was denken, das einen andern Inhalt hätte als der Begriff des Seins, und dieser ist kein Begriff, der eine Qualität ausdrückte. Folglich ist Gott ἄποιος und damit unerkennbar. Das aber ist eine unerträgliche Consequenz, da man Gott ganz ursprünglich als den νοῦς gedacht hat. Dieser muss sich selbst und alles Andere erkennen. Die Unerkennbarkeit Gottes gilt also nur für den Menschen; für diesen wohnt er in einem undurchdringlichen Dunkel. Auf der andern Seite kann man jedoch diese Qualitätslosigkeit des nur Seienden nicht läugnen. Deshalb müssen die Qualitäten, die man ihm als schöpferischer Intelligenz beigelegt hat, die Güte, Macht, Herrschaft, die Vernunft u. s. w. ihm wieder abgesprochen werden; man fasst sie also als seine Folgen und sammelt sie in dem Begriffe des zweiten Gottes, des eigentlichen Demiurgen. Da aber der erste Gott als Ursache besser sein muss, als alles Gewordene, so setzt man ihn nun als den Ueberguten, Uebervernünftigen u. s. w.

In nackter Wahrheit ist man auf diesem Wege dahin gelangt, Gott unter demselben Begriffe zu denken, wie die Materie. Beide sind an sich das absolut Bestimmungslose. Freilich soll Gott das unbestimmte Seiende, die Materie aber das unbestimmte Nichtseiende sein. Allein dieser Unterschied hat seine Bedeutung verloren, da

man nicht mehr sagen kann, was ist und was nicht ist. Gott sowohl als die Materie sind beide dasjenige, aus welchem Alles werden kann. Jede Bestimmung, durch welche man sie unterscheiden will, ist in Wahrheit nur eine willkürliche, die nicht aus dem nackten Begriffe folgt. Ist Gott das unbestimmte Sein, dessen Natur es ist zu wirken, so heisst das nichts anderes als: er ist dasjenige, welches alle seine Folgen der Möglichkeit nach in sich hat, wie die erste Materie des Aristoteles der Möglichkeit nach alle Formen ist. Und wenn Gott nicht wirken würde ohne die Materie, auf welche er wirkt, und die Materie nicht leidet ohne die Wirkung Gottes, so ist die Materie ebensowohl die Ursache des göttlichen Wirkens, also ebenso verursachend wie Gott, und dieser ebenso leidend wie die Materie; beide Begriffe fallen also in eins zusammen, wie die Skeptiker schon richtig gesagt haben. — Von ihrem bunten Schimmer entkleidet, hat also diese Theosophie am Anfange wie am Ende das absolut Unbestimmte und in der Mitte nur eine Wirklichkeit, die keine Wirklichkeit, sondern nur Schein ist. Sie ist also Nihilismus, und am allerwenigsten das, was sie sein will, ein Wissen von Gott. —

§ 96.

Die psychologischen und ethischen Ansichten Philo's sind ein an sich werthloses Gemengsel aus platonischen, aristotelischen und stoischen Reminiscenzen. Die Seelen der Menschen sind eine Ausstrahlung oder ein *ἀπόσπασμα* des Logos (de mund. opif. 51, 35.), aber entstehen nicht durch eine Zertheilung, sondern nur durch eine Ausdehnung desselben; denn nichts vom Göttlichen wird durch Trennung abgeschnitten, sondern Alles bloss ausgedehnt (qu. det. pot. intid. 24, 209.). Sie haben dasjenige Wesen, aus welchem die göttlichen Naturen gebildet werden (qu. deus immut. 10, 279.). (Weil nämlich ein allgemeiner Begriff durch alle seine Determinationen sich hindurchzieht, so erscheinen diese wie Ausstrahlungen oder Ausdehnungen desselben, die aber nicht von ihm getrennt werden, sondern im Zusammenhange mit ihm bleiben, weil er in allen zu finden ist.) Obgleich aber die Seelen hiernach intelligibler Natur sind, werden sie doch auch als materiell gedacht. Denn nach Philo ist die Luft wie eine wohlbevölkerte Stadt mit unvergänglichen und unsterblichen Seelen angefüllt, weil es widersprechend (*ἄτοπον*) wäre, wenn das, wodurch das Andere beseelt wird, der Seelen untheilhaftig sein sollte. (Also Luft = Hauch = Seele.)

Von diesen Seelen sind die reinsten, die nur Göttliches erstreben, die Diener Gottes, die Engel oder Dämonen. Andere lieben das Körperliche, und steigen daher hinab, um in sterbliche Leiber gefesselt zu werden. Nach dem Tode aber fliegen die, welche die Eitelkeit des irdischen Lebens erfahren und ihren Leib als einen Kerker oder ein Grab erkannt haben, zum Aether empor, wo sie ewig bleiben; andere aber, welche das irdische Leben lieb gewonnen haben, kehren dahin zurück (de somn. 1, 641.). — Genauer jedoch lehrt Philo, dass Gott das feuchte Wesen zu den Gliedern des Leibes, das pneumatische, luftartige Wesen zu der ernährenden und wahrnehmenden Kraft der Seele gebildet, die Kraft des vernünftigen Denkens (*λογίσμος*) aber darüber hinzugesetzt habe. Er sieht dabei auf Aristoteles zurück, welcher gesagt habe, dass die Vernunft von aussen (*θύραθεν*) hineingekommen und göttlich und ewig sei (de mund. opif. 21, 15.). Die Vernunft (*διάνοια, λογίσμος*) ist also allein immateriell, unsterblich, Gott ähnlich; deshalb auch frei von den Fesseln der Nothwendigkeit; sie hat das Geschenk der *ἐξούσιος κίνησις* empfangen. Weil sie frei ist, so kann sie Gutes wählen und Schlechtes fliehen, ist ihr gutes Verhalten löblich, ihr schlechtes tadelnswerth und können ihr mit Recht die schlechten Handlungen zur Strafe zugerechnet werden (qu. deus. immut. 10, 279.). — Philo lehrt hiermit nicht eine indeterministische Freiheit des Willens, sondern nur eine Freiheit der Vernunft, denn diese allein ist von der Materie und also auch von der Nothwendigkeit frei. Die wahrnehmende Seele, als materiell, ist an das Materielle gebunden und wird von ihm angezogen; das Wahrnehmbare ruft die Wahrnehmung herbei. Soll daher die Vernunft ihre Handlungen und Gedanken an Gott anknüpfen, so muss sie freilich aus dieser Verfassung (*πόλις*) der Seele herausgehen, sich also gänzlich vom Sinnlichen frei machen (Leg. Alleg. 14, 96.). Aber dies kann doch nicht allen Menschen gelingen. Denn es sind dreierlei Menschen geworden: irdische, himmlische und göttliche. Die irdischen sind die Genusssüchtigen und Geizigen, die himmlischen die Künstler und Wissenschaftlichen; die göttlichen aber diejenigen, welche über alles Wahrnehmbare hinausschauend, sich zur intelligiblen Welt erheben und sich als Bürger in den Staat der unkörperlichen Ideen haben einschreiben lassen (de gigant. 13, 271.). Das Wollen und Thun der Menschen ist also dennoch an ihre ursprüngliche Natur gebunden; nur den von Natur göttlichen kann es gelingen, sich vom Irdischen frei zu machen. Nur diese können sich zur höchsten

Stufe der Tugend erheben, und das auch nicht durch eigne Kraft oder Freiheit. Der Anfang der Tugend ist freilich das Lernen; darauf folgt die Uebung (ἄσκησις), welche darin ihren Zweck hat, sich von allem θυμός, also von allen Passionen und Begierden frei zu machen, da diese aus der Materie stammen (leg. Alleg. 45, 112. 48, 115.). Die höchste Tugend aber ist die autodidactische, d. h. diejenige, welche nicht durch menschliches Lernen und Ueben, sondern dadurch entsteht, dass Gott der reinsten Art der Menschen sich selbst offenbart (de migr. Abr. 9, 443. de nom. mut. 14, 591.).

Hiernach ist es nur consequent, wenn Philo das theoretische Leben, welches ganz im Anschauen des Uebersinnlichen aufgeht, für das Beste erklärt, und die höchste Eudämonie in der Ruhe in Gott (ἀνάπαυσις ἐν θεῷ) erblickt. Diese wird dadurch erreicht, dass man von seinem eignen νοῦς zu dem νοῦς des Ganzen flieht, welcher Gott ist (de ebreit. 18, 368. leg. Alleg. 3, 9, 93.).

Der Ursprung dieser ethischen Gedanken vornämlich aus Plato und Aristoteles liegt auf der Hand. Es muss aber noch kurz auf die eigenthümliche Verderbung der platonischen Ethik hingewiesen werden, in welche sie hier durch ihre Abhängigkeit von der Theosophie gerathen ist. Auch Plato befiehlt, aus dieser Welt zu fliehen und Gott ähnlich zu werden. In seinem Sinne aber ist diese Weltflucht nicht ein ruhiges und mässiges Anschauen der Ideen (des Seienden) in seliger Erkenntniss derselben, sondern seine Wächter des Staats sollen durch Philosophie zur Erkenntniss der Ideen und zu höchst der Idee des Guten um des willen kommen, damit sie fähig werden, nicht aus Ehrgeiz und Herrschsucht, sondern uneigennützig dem Staate und seinem Heile zu dienen. Ihm ist also die Flucht aus dieser Welt nur eine Flucht aus der Herrschaft der Sinne und Begierden, nicht ein Aufgeben alles Wollens und Handelns, keine ἀνάπαυσις. Philo dagegen will eine wirkliche Weltflucht, ein gänzliches Aufgeben alles Wollens und Handelns und eine reine Fixirung des Gemüthes in dem alleinigen und unbewegten Anschauen Gottes. Das Ende der Eudämonie ist ihm das unbewegte Stehen in Gott allein. — Diese Ansicht ist aber eine richtige Consequenz seiner Theosophie. Gott wird nämlich als das Beste, das absolut Gute, anfänglich vorausgesetzt. Ist er nun das Seiende, so ist das Seiende das Gute, das Nichtseiende das Schlechte. Daher entsteht die ethische Forderung, das Nichtseiende aus der Seele gänzlich zu vertilgen, damit das Seiende allein in ihr übrig bleibt. Zum Nichtsein aber gehört die ganze sichtbare Welt mit

allen ihren Verhältnissen. Von diesem Allen darf nichts mehr gewollt, ja in voller Strenge nichts gedacht werden. Die Seele darf unverwandt nichts schauen, als den Gott allein, den absolut Seienden. Nun ist aber der Gott, der absolut Seiende ἄποιος, das absolut unbestimmte Sein. Will also die Seele in dem Gott dieser Theosophie ausruhen, so darf sie nichts Bestimmtes mehr denken, sonder muss sich völlig entleeren bis auf den leeren Begriff des reinen Seins. — Was also bei Plato guten und würdigen Sinn hatte, geräth hier bei Philo auf den Weg des Unsinnes. — Zu bemerken ist nur noch, dass diese theosophische Ethik ebenso wie die skeptische, sich selbst den Boden unter den Füssen wegzieht. Denn wo kein Wollen mehr ist, da kann auch nicht mehr vom Guten und Bösen die Rede sein; ein Resultat, das auch spätere ethische Systeme liefern, welche sich von metaphysischen Ansichten abhängig machen.

b) Der Neuplatonismus.

§ 97.

1. Plotinus

aus Lykopolis in Aegypten, c. 205—270 n. Chr. Schüler des Ammonius Sakkas in Alexandrien; lehrt später in Rom. Seine Schriften sind von seinem Schüler Porphyrius in 6 Enneaden herausgegeben.

Als eigentlicher Begründer des Neuplatonismus wird der Lehrer des Plotinus, Ammonius, der Sackträger, angesehen. Er hat jedoch keine Schriften hinterlassen. Das System des Plotinus, seines bedeutendsten Schülers, ist der reifste Ausdruck dessen, was man Neuplatonismus nennt. Das Wesentliche derselben ist, obwohl geordneter und systematisch ausgearbeiteter, von der philonischen Theosophie nur in einem Hauptpuncte verschieden. Plotin weicht von der bisherigen platonischen Ansicht, nach welcher das ὄν und μὴ ὄν einen ursprünglichen Gegensatz bildet, dadurch ab, dass er auch die Materie als eine, und zwar als die letzte, Wirkung des Gottes ansieht.

Das ganze System ist von einer ethisch religiösen Stimmung durchzogen, und hat im Allgemeinen keinen andern Zweck, als alle Systeme dieser letzten Periode; es will eine Anweisung zur Eudämonie sein. Diese aber besteht überhaupt in der Erlangung des Guten. Plotin sieht das Gute in dem Gott; folglich ist ihm

die Eudämonie die Einigung mit Gott. Da nun die Menschen, bevor sie die Seligkeit erlangt haben, nicht mit Gott eins sind, aber ihrer Natur nach von Gott herkommen, so müssen sie von ihm abgefallen sein. Der letzte Zweck alles Denkens und Handelns muss also der sein, dass die abgefallenen Seelen zu Gott zurückgeführt werden. Hierzu giebt es zwei Wege, einen theoretischen, indem man die abgefallenen Seelen zum Höchsten und Einen und Ersten (denkend) hinaufführt, und einen praktischen, indem man ihnen den Unwerth dessen zeigt, was sie jetzt werthschätzen. Jener ist der Sache nach der erste und begründet den zweiten (Enn. 5, 1, 1.). Man muss nämlich erst das Erste und Eine, welches das Gute ist, kennen, um den Unwerth des Letzten und Vielen, des Sinnlichen und Materiellen, in welchem die abgefallene Seele ihre Eudämonie sucht, einsehen zu können. Aehnlich sagen später Descartes und Spinoza, die Idee des Unendlichen sei eine positive, die man eher habe, als die des Endlichen, denn nur durch sie könne man die Mängel des Endlichen erkennen.

Um die Seele zum Ersten und Höchsten hinaufzuführen, wird von unten begonnen und nachgewiesen, dass Alles sein Lebensprincip in der Seele hat, d. h. der Weltseele, in welcher jede einzelne Seele begriffen ist, und dass das Entstehen und Vergehen aller Dinge von ihr abhängt. Sie ist aber nicht das Princip einer ungeordneten Bewegung, sondern fasst, als eine vernünftige, das Viele in eins zusammen; durch ihre Kraft ist der Himmel (die Welt) einer. Hiernach ist der Beseelte von höherem Werthe, als das Unbeseelte (denn in ihm ist ja Vernunft!), und man darf sich selbst nicht übersehen und etwas Anderes erstreben. Obgleich aber die Seele ein werthvolles und göttliches Ding (*χρήμα*) ist, so ist sie doch nicht das Höchste, sondern nur das Bild des *νοῦς*, wie die vernünftige Rede ein Bild der Vernunft in der Seele ist (*λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ*). Denn vernünftig ist sie, weil sie vom *νοῦς* her ist. (Als vernünftig hat die Seele Theil an der Vernunft, diese ist also die Ursache der vernünftigen Seele, und steht als solche höher, als ihre Wirkung. Man wird hier schon erkennen, wie Plotin das Allgemeine als real denkt und als Princip das Besondere.) Aber auch der *νοῦς* ist noch nicht der Höchste, denn in ihm ist noch Vieles. Er enthält in sich nicht allein alles Unsterbliche (also eine Menge), sondern deshalb ist er eine Zweiheit (also ein Vieles), weil er Denkendes und Gedachtes, *νοῦς* und *ὄν* ist, die Zweiheit aber ist nicht das Erste, sondern das Zweite; vor

ihr ist das Eine (5, 1, 2 sq. 3, 8, 8.). Das Erste also muss eines sein, denn wenn Vieles ist, so muss nothwendig Eins vorher sein. Vor den Andern muss das Eins als das Erste gezählt werden; denn bei aller Zahl ist das Eins das Erste, also ist auch von ihm das Viele (6, 6, 13. — 5, 3, 12.). (Auf die Thorheit dieses Schlusses, dass weil beim Zählen die andern Zahlen auf die Einzahl folgen, auch die vielen Dinge von Einem verursacht sein müssen, braucht wohl nicht aufmerksam gemacht zu werden. Es ist dies nur ein Beispiel des durchgängigen Verfahrens, logische Verhältnisse in reale umzuwandeln.)

Dieses eine Erste kann aber nicht der *νοῦς* sein, denn dieser ist eine Zweiheit: Denken und Gedachtes. Auch das Erkennen kann nicht das Erste sein, weil dieses nur ein gewisses (bestimmtes) Eins ist. Das Erste aber ist ohne das Etwas eins. Denn wäre es ein gewisses Eins (*τὶ ἕν*), so wäre es nicht das Eins an sich (*αὐτὸ ἕν*. 5, 3, 12.). Daraus folgt, dass man von diesem Ersten nichts aussagen darf. Was man von ihm auch aussagen möchte, wäre etwas Bestimmtes, ein *τὶ ἕν*, oder ein Eins aus der Zahl des Uebrigen, welches nicht das Andere wäre, nicht das Eins an sich. Daher liegt es über Allem, was gesagt werden mag, hinaus: über das Wesen, die Energie, den Verstand und das Denken, das Leben, ja über das Beste hinaus. Ihm kann keine Gestalt, keine Schönheit, keine Form (*εἶδος*) zukommen. Es kann sich nicht selbst denken, ohne ein Vieles zu sein (5, 6, 2.). Deshalb kann es auch nicht seiend genannt werden, streng genommen nicht einmal Eins. Es ist in Wahrheit unaussprechlich, weil, was man aussagen möchte, immer nur ein Etwas wäre; es giebt von ihm keinen Begriff und kein Wissen (5, 4, 1.). Man kann von ihm nur sagen, was es nicht ist, oder dass es nicht dieses ist, sondern etwas Besseres, Uebergutes, Ueberschönes, Uebervernünftiges u. s. w. ist (5, 14. — 5, 5, 6.). — Hier liegt der Anfang der sog. *via negationis* und *via eminentiae*, d. h. zweier von den drei Wegen, auf welchen die spätere scholastische Religionsphilosophie, die sich bis zu Kant hin erstreckt, den richtigen Begriff von Gott finden zu können meinte. Der dritte Weg, die *via causalitatis* wird sich bald zeigen. —

Offenbar hebt Plotin seinen mühsamen Beweis, dass das Erste das Eine an sich sein müsse, hier wieder auf. Das anfangs unter dem Begriffe des Einen Gedachte wird ihm aus dem Grunde zum absolut Unbestimmten (*ὅρον οὐκ ἔχον* 6, 7, 17.), weil jede Aussage über dasselbe, also auch die, dass es eins ist, einen bestimmten

Begriff von demselben ausspricht. Ein bestimmter Begriff ist aber die übrigen Begriffe nicht, drückt also nur einen aus dem ganzen möglichen Complexe der Begriffe aus, und ist also nur ein Theil desselben. Daher sagt Plotin: *δεῖ δ᾽αὐτὸν* (Gott) *εἶναι τούτων μηδὲ ἕν, τί γὰρ αὐτῶν ἔσται, μέρος τε ἔσται*, d. h. Gott darf nichts von diesen (dem Bestimmten) sein, denn er würde dann ein Gewisses (Bestimmtes) und also nur ein Theil desselben sein (6, 7, 32.). Den hierbei zum Grunde liegenden Gedanken hat später Spinoza in seinem berühmten falschen Satze ausgesprochen: *omnis determinatio negatio est.* —

Da Plotin jedoch auf dem angegebenen Wege zu der Erkenntniss gelangt zu sein glaubt, dass das Erste das Eine sein müsse, so behält er diese Bezeichnung desselben bei; und verbindet damit noch die andere Aussage, dass es das Gute sei. Denn jenes Eine, welches vor allem Andern ist, bedarf keines derselben. Das Nichtsbedürfende, an dem nichts mangelt, aber ist eben das Gute nach der herkömmlichen Bestimmung dieses Begriffes. Aus diesem Grunde ist auch der *νοῦς* noch nicht das Gute, weil er als Zweiheit der Einheit bedarf; die Zwei würde nicht sein, wenn die Eins nicht wäre. Jedoch soll das Gutsein nicht angeben, was das Eins sei, oder keine Qualität desselben, sondern nur ein Verhältniss ausdrücken (6, 7, 41. — 2, 9, 1.).

§ 98.

Dieses Erste, Eine, Gute, Uebergute oder auch der Gott, welches sich als das absolut Unbestimmte und Unsagbare erwiesen hat, war von Plotin deshalb gesetzt, weil er nach der letzten Ursache von Allem fragte. Die gegebenen Dinge haben in der vernünftigen Seele ihre Ursache, diese in dem *νοῦς*, und dieser als eine Zweiheit in dem Einen. Weil also in diesem Regressus des Denkens vom Bedingten zum Unbedingten dieses Erste als der letzte Ruhepunct und also in ihm die Antwort auf die Frage nach der letzten Ursache gefunden zu sein scheint, so wird es sofort auch als absolute Ursache gedacht, d. h. weil auf die Frage: was ist die Ursache von Allem? mit diesem Begriff des Ersten geantwortet ist, so wird das Verursachen ohne Weiteres in diesen Begriff als ein ihn constituirendes Merkmal hineingelegt, obgleich die eigentlich speculative Aufgabe gewesen wäre, nachzuweisen, dass dieses Erste seinem Begriffe nach nothwendig als verursachend gedacht werden müsse.

Nachdem jedoch das Erste als absolute Causalität einmal gedacht ist, findet Plotin die richtige Folge, dass das Verursachende nicht das Verursachte sein kann. Da die Natur des Einen, sagt er, eine erzeugende ist, so ist es nichts von allem Diesen (6, 9, 3.). Aber dieser richtige Blick verschwindet sofort wieder, denn jenes Erste ist dennoch Alles, weil dieses aus ihm (ἐξ αὐτοῦ) ist (6, 7, 32.). Mit dieser Bestimmnng sinkt jenes Eine über alles Vortreffliche, weit Erhabene, in den Rang der blossen Materie hinab, d. h. desjenigen, welches an sich nichts Bestimmtes ist, aber Alles werden kann. Plotin sagt selbst: das Eine habe das Viele nicht als Unterschiedenes; es sei der Anfang, in welchem Alles zugleich sei (5, 3, 15; 3, 3, 4.). Aber dieses Eine, welches Alles als möglich in sich birgt, ist nicht die Materie des Aristoteles, welche kein Princip der Bewegung in sich hat, und daher eines von ihr unterschiedenen ersten Bewegers bedarf, sondern vielmehr jenes ἄπειρον des Anaximander, das durch seine ursprüngliche Bewegung Alles aus sich ausscheidet. Nur wird dieser einfache und rohe Gedanke von Plotin mit hohen Worten geschmückt. Wie sollte, sagt er, das Vollkommenste und erste Gute in sich selbst stehen bleiben, als ob es neidisch oder ohnmächtig wäre, diese δύναμις πάντων? wie wäre es dann noch Princip (5, 4, 1.)? Und dass dieser aus der ethischen Natur des Guten hergeholte Grund für die Causalität des Ersten nur ein Wortschmuck ist, ergiebt sich sofort daraus, dass es nicht aus Güte oder Wohlwollen, überhaupt nicht mit Willen und Ueberlegung wirkt, sondern aus blosser Naturnothwendigkeit, wie das Feuer wärmt und der Schnee kältet. Diesen Gedanken drückt Plotin durch das emanatistische Bild vom Ueberfliessen der Fülle des Ersten aus (5, 2, 1.). Jedoch lehrt er nicht ein Ueberfliessen des Einen selbst in das Andere, sondern nur seiner Fülle. Das Eine bleibt, was es ist, und fliesst nicht selbst in ein Anderes über, wie die Quelle sich nicht in die Ströme auflöset, sondern ruhig bleibt, obgleich sie sich selbst ihnen allen giebt (3, 8, 9.). So bleibt also auch das Eine, was es ist, und wird nicht selbst die Dinge, obwohl alle Dinge aus ihm hervorfliessen. — (Der eigentliche diesem Bilde zum Grunde liegende Gedanke ist der, dass die Ursache immer Ursache bleiben muss und sich nicht in ihre Wirkungen auflösen darf; sie wird nicht ihre Wirkungen, sondern bleibt Ursache; verschwände sie, so verschwänden mit ihr auch die an ihr hängenden Wirkungen. Oder anders ausgedrückt: die Materie, als die absolute Möglichkeit aller Formen, muss Materie bleiben und wird nicht

selbst Form, denn es muss immer das bleiben, was die Formen annehmen kann. Wird nun dieses, welches der Möglichkeit nach Alles zumal in sich hat, die *δύναμις πάντων*, als ursprünglich verursachend, oder bewegend, wie die Früheren sagten, gedacht, so muss dieses Princip des Werdens nothwendig als unveränderlich vorhanden gedacht werden, weil sonst alles Werden aufhörte. Um so deutlicher aber tritt es hervor, dass jenes Eine des Plotin, mit wie hohen Prädicaten er es schmücken mag, nur das ewige, unveränderliche, Alles umfassende *ἄπειρον* des Anaximander ist, aus welchem durch die ursprüngliche Bewegung Alles wird.) Die Nothwendigkeit, dass das Eine unverändert dasselbe bleibt, obwohl das Viele von ihm ausgeht, wird von Plotin auch durch den Satz ausgedrückt, dass das Intelligible nicht von dem Einen abgeschnitten werde. Wie die Sonne bleibt, was sie ist, und doch einen sie umgebenden Glanz aussendet, dieser aber nicht von ihr getrennt ist, so ist auch das Intelligible nicht von dem Einen abgeschnitten und dennoch nicht dasselbe mit ihm (5, 3, 12.). Eben deshalb, weil das Viele nicht vom Einen getrennt ist, ist dieses jedem ganz gegenwärtig und jedes nimmt von ihm so viel, als es nehmen kann. Es ist den andern Dingen gegenwärtig, wie Ein Leben, welches durch das Denken in's Unendliche getheilt werden kann, aber doch immer dieselbe unergründliche unendliche Kraft (*δύναμις*) bleibt (6, 4, 3. — 6, 5, 12.).

In diesen Aussprüchen kommt der eigentliche Grund dieses angeblichen Verhältnisses des Einen zum Vielen zu Tage. Das Eine ist deshalb die eine bleibende Ursache mit vielen und nothwendigen Wirkungen, in deren jeder sie ganz ist, ohne selbst Vieles zu werden, weil Plotin sich das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung so denkt, wie das Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, oder des Grundes zur Folge. Der eine allgemeine Begriff ist in allen ihm untergeordneten, oder ist ihnen gegenwärtig, ohne dass er selbst sich verändert, und ohne zu vielen Begriffen zu werden, er bleibt ein und derselbe Begriff. Der Grund oder der allgemeine Satz ist in allen seinen Folgen enthalten. Der allgemeine Begriff aber wäre nicht allgemein, wenn er nicht besondere Begriffe unter sich hätte, und der Grund wäre nicht Grund wenn er keine Folgen hätte. Es muss also nothwendig etwas aus ihm folgen. Alle seine Folgen liegen sämmtlich zeitlos in ihm und werden nur durch das Denken als besondere Folgen aus ihm herausgehoben. Wird aber der allgemeine Begriff oder der Grund auf-

gehoben, so wird auch das unter ihm Enthaltene und die Folgen aufgehoben. Hiernach kann man sich leicht jene plotinischen Sätze selbst construiren, wenn man nur diese logischen Verhältnisse für reale nimmt. — Da eben dieselbe Verwechslung logischer Verhältnisse mit realen auch bei den neuern Pantheisten, Spinoza und Schelling vorkommt, so sind die Anklänge Plotin's an diese neuern Philosophen unvermeidlich, ohne dass eine directe Abhängigkeit dieser von jenem angenommen zu werden braucht. —

§ 99.

Dieses Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen und des Grundes zu den Folgen wird von Plotin noch auf verschiedene Weise verwerthet. Wie das Besondere vom Allgemeinen als seiner Quelle auszulaufen scheint, so kann man es auch dahin zurücklaufen lassen. Das Eine ist gleichsam das Centrum eines Kreises, von welchem alle Linien ausgehen (6, 8, 18.). Aber jedes hat auch von Natur ein Streben zu seinem Erzeugenden hin; Alles strebt zu dem Einen (5, 1, 6; — 6, 5, 1.). Dieses Zurückstreben des Vielen zum Einen hin wird dadurch noch motivirter, dass dieses als das Gute oder Uebergute bestimmt ist. Das Gute aber ist in seinem ursprünglichen eudämonistischen Sinne das Erstrebte. (In dieser schon bei Aristoteles sich ansetzenden Ansicht liegt der Anfang des bei Späteren, namentlich bei Mystikern, viel verwertheten Satzes, dass Alles einen natürlichen Zug zu Gott als dem höchsten Gute hat, und der Wille nicht eher zur Ruhe kommt, als in der Einigung mit Gott.)

Nach einer andern Reflexion sind alle Folgen, obgleich aus dem Ersten hervorgehend, doch demselben immanent. Alles von einem Andern Gewordene ist in jenem, dem Wirkenden; das Letzte in dem von ihm Letzten und sofort eins im andern bis zum Ersten des Anfangs; der Anfang aber umschliesst alles Andere (5, 5, 9.). Das Eine ist zwar nichts von dem aus ihm Erzeugten, aber ebenso ist es auch Alles, weil es aus ihm ist. Oder: Es ist nichts vom Seienden und doch Alles, nichts, weil das Seiende nach ihm (seine Folge) ist, und Alles, weil es aus ihm ist (6, 7, 32.). Der Grund nämlich ist zwar selbst keine seiner Folgen, aber er ist sie doch alle zusammengenommen; er deckt sich mit ihnen allen, sie sind alle in ihm enthalten. Er selbst aber, der Grund, ist in keinem Andern, sondern Alles in ihm. Wird nun der Grund als erzeugende Kraft gedacht, so folgt, dass er alle seine Folgen zumal, nicht

zeitlich nach einander erzeugt. Aber wie in einem Systeme alle Folgen geordnet aneinander hängen und kein Glied in der Kette der Gründe und Folgen übersprungen werden darf, so auch in diesem realen Systeme der Ursachen und Wirkungen. Das Erste wirkt durch das Zweite auf das Dritte u. s. f. und das Dritte hängt umgekehrt nur vermittelst des Zweiten mit dem Ersten zusammen. Das Letzte (die Materie) kann daher nur durch die feststehende geordnete Reihe des Dazwischenliegenden mit dem Ersten zusammenhängen. Jedes Glied aber ist für das folgende wieder der Grund, also die es verursachende Kraft; das Ganze also ein System von Kräften. — Daraus aber folgt wiederum, dass das Erste, als absolut allgemeine Ursache für Alles, unsagbar sein muss. Denn wollte man einen qualitativ bestimmten Urgrund setzen, so könnte das unter diesem bestimmten Was nicht Liegende nicht aus ihm folgen. Er wäre also nicht Grund für Alles ohne Ausnahme.

Endlich aber ergiebt sich aus dieser in die Metaphysik übersetzten Logik, dass die Folgen schlechter sein müssen als der Grund, und zwar desto schlechter, je weiter sie vom ersten Grunde entfernt sind. Je allgemeiner ein Begriff ist, desto grösseren Umfang hat er, je besonderer, desto kleiner ist sein Umfang. Ist nun das Allgemeine die Ursache des Besonderen, so wird der logische Umfang eines Begriffes zu seiner Macht oder Kraft, und das Kräftigere ist besser als das Schwächere. Daher hat das Eine absolute Macht, es ist die *δύναμις πάντων.* Der *νοῦς*, als die erste Wirkung des Einen, ist vollkommener als die Seele und diese erzeugt wieder Schlechteres als sie selbst ist (5, 1, 7.). Ueberhaupt muss das Gebende grösser als das Gegebene und dieses als geringer gedacht werden (6, 7, 17.). Jede folgende Wirkung muss also schwächer sein, als ihre Ursache; denn die Möglichkeit, dass aus ihr Folgen entstehen, wird immer schwächer. (Möglichkeit aber ist hier gleich Macht, wie auch bei Spinoza. Dasjenige, aus welchem unendlich viele Folgen entspringen können, ist absolut mächtig.). Dennoch aber ist es nicht nöthig, dass das Gebende das hat, was es giebt, (6, 7, 17.). Und es ist allerdings höchst nöthig, dass Plotin sich daran erinnert, dass in dem allgemeinen Begriffe diejenigen Merkmale, welche ihn zu besondern Begriffen determiniren, nicht wirklich enthalten sind. Er hätte sonst dem Einwurfe nicht begegnen können, wie aus dem Einen, das weder denkend, noch gut, noch sonst etwas ist, etwa der *νοῦς* oder die Seele und alles andere Bestimmte folgen könne. Das Eine ist dies Alles nicht in Wirklichkeit, sondern bloss

in der Möglichkeit; aber es muss dieses bloss Mögliche verwirklichen, weil es seiner Natur nach erzeugend ist.

Indessen ist diese Verschiedenheit der Folgen von ihrem Grunde nicht als eine absolute zu denken. Obwohl sie schlechter sind als das Eine, welches das absolut Beste ist, über welches hinaus es nichts Besseres giebt (5, 3, 15.), und sie also nicht das Eins an sich sein können, so sind sie doch einsartig (ἑνοειδής, 6, 9, 5.). Sie nehmen also Theil an dem Einen, wie die Abbilder an der Natur des Originales. Das Eine wird hier also als das reale Urbild, wie eine platonische Idee gedacht, nur mit dem Unterschiede, dass das Urbild hier selbst seine Abbilder erzeugt. Uebrigens folgt auch dieser Gedanke aus dem logischen Verhältniss, dass der allgemeine Begriff in jedem der in seinem Umfange liegenden enthalten ist. —

§ 100.

Plotin hat nun nach diesen allgemeinen Sätzen versucht, ein gegliedertes System der realen Folgen aufzustellen, welche angeblich aus dem Einen sich ergeben sollen. Es ist aber nicht im Entferntesten daran zu denken, dass er die Nothwendigkeit nachgewiesen habe, wonach aus dem Ersten zuerst der νοῦς, dann die Seele und endlich die sinnliche, materielle Welt folgt. Er steigt nur dieselben Stufen wieder hinab, auf denen er Anfangs zu dem Einen hinaufgestiegen war, und diese Stufen: νοῦς, Weltseele, Materie, waren ihm schon in dem platonisch-aristotelischen Gedankenkreise, in welchem er mit seinen Vorgängern lebte, gegeben.

Plotin versucht zwar einen Beweis, dass der νοῦς das erste Erzeugniss des Einen sei, allein dieser Beweis ist offenbar missrathen. Das Erzeugte, sagt er, muss auf gewisse Weise jenes (das Erzeugende) sein und Vieles von ihm in sich bewahren und eine Aehnlichkeit mit ihm sein, wie das Licht mit der Sonne. Aber jenes ist nicht νοῦς, wie erzeugt es nun denselben? Weil er in der Zurückwendung (ἐπιστροφῇ) auf es schaut; dieses Schauen selbst ist der νοῦς (5, 1, 7.). — Es wird also vorausgesetzt, dass das Erzeugte ein Schauendes sei. Indem es in seinem Ausgange von dem Einen sich auf dieses zurückwendet, entsteht ein Schauendes und Geschautes, oder ein Denken und ein Gedachtes. Wie aber diese ὅρασις oder νόησις, welche der νοῦς an sich sein soll, dazu komme, sich zurückzuwenden, wird nicht gesagt. Man kann indessen diese Zurückwendung des νοῦς auf das Eine vielleicht daraus erklären,

dass an dieser Stelle der Speculation noch keine andern Gedanken als die des Einen und des Schauens vorhanden sind. Soll also das Schauen wirklich schauen, so muss es das Eine schauen, da nichts anderes da ist; und also, da es als vom Einen ausgehend vorgestellt ist, sich nun zum Einen wieder hinwenden. — An einer andern Stelle fasst er den νοῦς zunächst als unbestimmte Bewegung und Anderssein, welche vom Ersten bestimmt zu werden bedarf; sie wird bestimmt, wenn sie sich zu ihm zurückwendet. Vorher ist die Materie und das Andere unbestimmt und noch nicht gut, sondern von jenem unerleuchtet (2, 5, 62.). Diese Stelle, obwohl in ihr die Zurückwendung ebenso nur postulirt wird, wie in der ersteren, ist um deswillen bemerkenswerth, weil Plotin das Ausgehen vom Einen an sich als unbestimmte Bewegung und diese sofort als Materie, d. h. als das Unbestimmte, was noch einer Bestimmung entgegensieht, auffasst. Er rechtfertigt hiermit unsere obige Auffassung des Einen als der absoluten Materie. Denn wenn das vom Einen Ausgehende deshalb Materie ist, weil es noch unbestimmt ist, so wird das Eine selbst wegen seiner absoluten Unbestimmtheit vollends nur als Materie, als Stoff für das Andere gefasst werden können.

Diese Materie, welche als das erste Erzeugniss vom Einen ausgehen und von ihm bestimmt werden soll (ein Unbestimmtes durch ein anderes!) ist nun freilich nicht das Substrat der sinnlichen Welt, sondern eine νοητή, sie ist das allgemeine unbestimmte Denken dessen bestimmte Formen die im νοῦς enthaltenen Ideen sind. Im Anschluss an Aristoteles, welcher das Allgemeine oder das *genus* als die allgemeine Materie für die specifischen Differenzen gesetzt hatte, sagt daher Plotin: Wenn die Ideen viele sind, so muss in ihnen etwas Gemeinsames sein und also auch etwas Eigenthümliches, wodurch sich eins vom andern unterscheidet. Dieses Eigenthümliche ist die Form. Wenn aber eine Form ist, so ist auch das Geformte, an welchem der Unterschied ist, also auch Materie, welche die Form aufnimmt (2, 4, 4.). Diese intelligible Materie ist über die sinnliche erhaben. Denn sie bietet sich dem, was vor ihr ist und dem Besten dar; sie ist seiend, denn was vor ihr ist, ist jenseits des Seienden, diese aber hier (die sinnliche) hat das Seiende vor sich, ist also nicht seiend (2, 4, 15 sq.).

Dieser νοῦς, welcher auch als die an sich selbst unbestimmte, aber durch das Eine bestimmte Zweiheit nach Art der Pythagoreer beschrieben wird, ist nun sowohl seiend als denkend. Denn indem

er sich zum Einen zurückwendet, bleibt er im Denken stehen, und dieses sein Stehenbleiben erzeugt das Sein, das Schauen aber auf das Eine erzeugt das Denken (5, 2, 1. — 5, 4, 2.). — Als denkend (Subject) ist er *νοῦς*, als gedacht (Object seines eigenen Denkens) ist er das Seiende (5, 1, 4.). Hier stösst Plotin auf den Begriff des Ich und beschreibt dieses als Identität des Subjects und Objects. Dieses Denken, sagt er, denkt sich selber, aber nicht so, dass es mit einem Theile seiner selbst einen andern Theil schaut; denn dann wäre das eine sehend, das andere gesehen; das wäre aber nicht selbst es selbst (5, 3, 5.). Er findet also richtig, dass das Ich nicht so gedacht werden dürfe, dass ein Theil das Wissende, ein anderer Theil das Gewusste sei, denn das giebt nicht den strengen Begriff des Selbstbewusstseins oder der Identität des Subjects und Objects. Aber wie dieser Begriff möglich sei, da er offenbar einen Widerspruch enthält, fragt er nicht; das Ich wird ihm nicht zu einem Problem. Er beachtet aber die Widersprüche, welche ihm bei seiner zuweilen scharfsinnigen Zergliederung der Begriffe aufstossen, deshalb nicht, weil er einen andern Zweck bei seinem Denken vor Augen hat; er sucht nicht das Erkennen um des Erkennens willen, sondern eine Weltanschauung, in welcher er sich befriedigt fühlen kann. — Anstatt sich in eine Untersuchung über die Möglichkeit des Ich einzulassen, verallgemeinert er vielmehr diese Identität des Denkenden und Gedachten, und meint, das Denken müsse überhaupt mit dem Gedachten dasselbe sein, denn wäre es nicht dasselbe mit ihm, so wäre es keine Wahrheit (l. c.). Hieraus ergiebt sich, dass er die Strenge der Identität des Subjects und Objects, welche der Begriff des Ich fordert, nicht erfasst hat, da er sie zu der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten abschwächt. — Auch hier also findet sich ein Vorspiel des neuern, sog. absoluten Idealismus.

Dass der *νοῦς*, da er seiner Natur nach Denken ist, nicht bloss möglicher Weise, sondern immer und Alles zugleich denkt, was in ihm enthalten ist, und also kein suchendes, sondern ein habendes Denken ist (5, 1, 4; — 5, 3, 5; — 5, 3, 9.), versteht sich von selbst. Interessanter ist die Art, wie Plotin den Inhalt des *νοῦς* zu gewinnen sucht. Er hatte ihn anfangs als Denkendes und Seiendes gesetzt. Das Denken aber fällt unter die allgemeineren Begriffe der Thätigkeit, des Lebens, der Bewegung, das Sein ist dagegen ruhiges Bestehen. Diese Begriffe sind theils verschieden, theils dasselbe, daher entstehen die Begriffe der Verschiedenheit und der Identität, und

weil mehrere Begriffe vorhanden sind, so kommen die der Zahl und Quantität herbei. Die höchsten Begriffe, d. h. Ideen, sind also: *νοῦς*, Seiendes, Verschiedenheit, Identität, Bewegung, Ruhe, dann auch Zahl und Quantität (5, 1, 4.). Aus diesen sollen dann die übrigen sich ableiten lassen. Man sieht, dass das Kunststück, aus einer angeblichen Einheit eine Mehrheit zu gewinnen, schon alten Datums ist. Man zieht die in der angeblichen Einheit liegenden verschiedenen Merkmale hervor und reflektirt ausserdem auf verschiedene logische Verhältnisse, in welchen diese Begriffe stehen können. Die Begriffe dieser logischen Verhältnisse scheinen dann Folgen jenes ersten Begriffes zu sein, aus denen denn auch das Uebrige, was man zu seinem Systeme nöthig hat, folgen wird. Ist nun der erste Begriff eine Quelle von Folgen, also eine Ursache, so werden dann auch seine Folgen, insofern aus ihnen wieder etwas folgt, Ursachen oder Kräfte sein. So gewinnt man in dem Einen mit leichter Mühe ein System von Kräften. Bei Plotin ergiebt sich nun im *νοῦς* ein System von Kräften, deren jede auch ein *νοῦς* ist, auf folgende Weise: Jedes, was den Inhalt des *νοῦς* bildet, also aus ihm abgeleitet ist, muss als Abgeleitetes seinem Grunde ähnlich, oder ein Bild von ihm sein; jedes ist also selbst eine Intelligenz, ein Denkendes und Seiendes, also auch Wirkendes. Jede Idee ist ein *νοῦς* und der ganze *νοῦς* ist alle Ideen, wie die ganze Wissenschaft aus allen Theoremen besteht (5, 9, 8.).

Da also der *νοῦς* alle Ideen umfasst, so ist er der Ort derselben, oder er ist der *κόσμος νοητός* (5, 9, 9.), wie bei Philo der *λόγος*. Der Ideen giebt es aber so viele, als Arten (*εἴδη*) im Sinnlichen sind. Jedoch sind sie im *νοῦς* nicht örtlich getrennt, sondern ineinander; es giebt in ihm keine Zeit, sondern nur Ewigkeit; die Bewegung ist gleichmässig; Alles einander durchsichtig und durchdringlich (es giebt kein *ἀντίτυπον*). Daher hat jedes Alles in sich und sieht im Andern Alles, ohne dass jedoch eine Vermischung der Ideen miteinander stattfände. In dieser absoluten Harmonie besteht die Schönheit der intelligiblen Welt.

Man kann in dieser Beschreibung des *νοῦς* manches Ansprechende und Treffende finden, wenn man sie als Versuch ansieht, die Idee der vollendeten Wissenschaft zu zeichnen. Allein Plotin glaubt ein wahrhaft Seiendes zu beschreiben, das aus einem Systeme von Realitäten besteht, und trotzdem, dass es vieles Seiendes ist, doch nur eins bleibt.

§ 101.

Das Erzeugniss des *νοῦς* ist die Seele. Da er vollkommen ist und eine so grosse Kraft, so musste er zeugen. Aber auch hier konnte das Erzeugniss nicht besser, sondern musste geringer sein, ein an sich unbestimmtes Bild von ihm, das aber von dem Erzeugenden bestimmt und geformt wird (5, 1, 7.). Diese Beschreibung des Hervorgangs der Seele aus dem *νοῦς* entspricht der der Erzeugung dieses aus dem Einen. An sich geht aus der Ursache etwas Unbestimmtes, also eine Materie, hervor, welche von ihrer Ursache geformt wird. Diese Beschreibung, welche die Seele als etwas Passives darstellt, wird aber von einer andern ergänzt, nach welcher der *νοῦς* viele Kraft ausgiesst, und diese Energie aus dem Wesen (der *οὐσία*) ist die Seele (5, 2, 1.). Und dies ist das Eigentliche, was die Seele ist, die Energie des *νοῦς*, eine selbständige, aus ihm entlassene wirkende Kraft, durch welche das, was in dem *νοῦς* ist, in die Erscheinung tritt, indem durch die Seele die Materie erleuchtet oder geformt wird. — Die Seele ist nach der alten herkömmlichen Vorstellung das wirkliche Leben des Leibes, oder allgemeiner der Materie. Daher muss in der herabsteigenden Ordnung der Begriffe, auf sie sofort die Materie folgen. Um deswillen ist sie das Letzte, was zum Göttlichen gehört. Der *νοῦς* ist der erste, sie ist der zweite und letzte Lichtkreis um das Eine. Ihr Unterschied von jenen besteht aber darin, dass sie ein bewegter Kreis um jenes ist, während der *νοῦς* unbewegt ist (4, 4, 16.). Sie ist nämlich als eine entferntere Folge des Ersten und Einen nothwendig unvollkommner als der *νοῦς*. Die Vollkommenheit dieses aber besteht darin, dass er Alles zumal anschauend denkt. Diese vollkommne Erkenntniss hat die Seele nicht, sondern sie sucht sie, indem sie durch das Verlangen nach dem Einen bewegt wird. Da sie nun nicht Alles zumal denkt, sondern einiges denkt, anderes noch nicht, so ist sie nur *διάνοια* (discursives Denken), und um deswillen hat sie eine theilbare Energie und theilbare Natur (3, 9, 1.). Insofern sie freilich im Intelligiblen ist, ist sie ungetheilt, aber sie hat die Natur getheilt zu werden, und ihre (wirkliche) Theilung ist das Abfallen und in Körpern zu werden (4, 1.). Jedoch wird die Seele selbst eigentlich nicht getheilt, sondern bleibt ungetheilt, weil sie ganz in Allem ist; nur in Bezug auf die Körper ist sie getheilt, weil diese wegen der ihnen anhängenden Getheiltheit sie nicht ungetheilt aufnehmen können; so ist also die Theilung ein Zustand der Körper und nicht ihr eigner (4, 2, 1.). — Man sieht,

in welcher Verlegenheit sich Plotin hier bei dem Begriffe findet, welcher das eigentliche Verbindungsglied zwischen dem Intelligiblen und dem Wahrnehmbaren oder der Erscheinungswelt sein soll. Da das wirkliche Leben der Körper ein getheiltes ist, so wird zunächst der Seele die Möglichkeit der Theilung, die Theilbarkeit zugeschrieben. Aber eine Möglichkeit, die sich nicht verwirklichen darf, denn da im Intelligiblen keine Theilung (durch Ort und Zeit) stattfindet, sondern hier Alles ungetheilt ineinander ist, so darf die Seele, als zum Intelligiblen gehörig, nicht selbst getheilt werden. Dennoch muss die Theilung wirklich eintreten, wenn es zu besondern, wirklich beseelten Körpern kommen soll. Daher wird einmal gesagt: die Seele ist in Allem ganz, also ungetheilt (wie ein allgemeiner Begriff ganz in allen seinen Unterarten ist); dann wieder: die Körper können sie nicht ungetheilt, also nicht ganz aufnehmen. (Hier wird nämlich Alles, was im Umfange der Seele liegt, als ihr Inhalt gedacht, von dem dann natürlich jeder Körper nur einen Theil aufnehmen kann.) Es liegt hier also ein offenbarer Widerspruch vor, der nur dadurch bemäntelt wird, dass das Getheiltsein ein Zustand der Körper genannt wird. Plotin selbst muss diesen Widerspruch gefühlt haben. An anderen Stellen redet er von zwei Weltseelen. Die eine, der himmlischen Aphrodite vergleichbare, bleibt oben im Intelligiblen und kann und will nicht in das Hier kommen. Sie berührt sich nicht mit dem Sinnlichen und kommt nicht in den Körper. Ihr Erzeugniss soll dann die niedere Weltseele sein, deren Denken schwächer ist, und die mit der Körperwelt in Berührung kommt (3, 5, 2. — 3, 8, 3.).

Indessen diese Theilung der Weltseele in zwei Seelen hilft in Wahrheit auch nicht über den Widerspruch hinweg. Denn die obere Weltseele wird so beschrieben und muss es auch, dass sie nur dem Namen nach vom *νοῦς* verschieden ist, und in der niedern Weltseele bleibt nun der Widerspruch stecken; denn als intelligibel muss sie ungetheilt sein, und als wirkliches Leben der erscheinenden Welt muss sie sich theilen. Sie müsste also wieder in zwei Seelen getheilt werden und so in's Unendliche fort. Auch hier sieht man, dass das Mittelwesen, welches das Seiende und Nichtseiende, Gott und die Materie verbinden soll, immer wieder auseinanderfällt.

§ 102.

Die Materie ist das letzte Erzeugniss in der abwärts gehenden Stufenreihe der Hervorgänge aus dem Ersten. Denn da die Er-

zeugnisse des Guten immer geringer werden, so muss es ein Letztes geben, auf welches nichts mehr folgt (1, 8, 7.). — Mit diesem Satze ist die Materie freilich schlecht genug begründet, weil man nicht einsieht, warum die quantitative Verminderung jener Erzeugnisse des Ersten nicht in's Unendliche fortgehen kann. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass die wirklichen Dinge keine Unterarten mehr haben und man bei ihnen im logisch determinirenden Denken zu dem Letzten, dem logisch nicht mehr Theilbaren, den Individuen, angekommen ist. Indessen Plotin giebt noch einen andern Grund an. Wenn, sagt er, kein Körper wäre, so käme die Seele nicht hervor; denn es giebt keinen andern Ort, wo sie ihrer Natur nach sein kann (*ὅπου πέφυκεν εἶναι*). Wenn sie daher hervorgehen will, erzeugt sie sich selbst einen Ort, also auch einen Körper (4, 3, 9.). Die Materie ist dem Andern (dem Intelligiblen) die Ursache seiner Erscheinung (3, 6, 5.). Wozu aber, fragt man hier, brauchte denn die Seele noch hervorzugehen, wenn sie im Intelligiblen schon ihr wahres Sein hat? Und woraus geht sie hervor und wohinein geht sie, wenn nicht aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit? Und wem soll sie erscheinen, und wem kann sie erscheinen, wenn nicht sich selbst? Wenn sie aber im Intelligiblen sich selbst noch nicht erscheinen kann, so ist sie dort noch nicht eine wirkliche, sondern nur eine mögliche Seele. Wie kann nun ein bloss Mögliches selbst das erschaffen oder erzeugen, was ihm erst zur Wirklichkeit verhelfen soll? Es entdeckt sich hier also wieder der Grundfehler, der sich fast durch die ganze Metaphysik hindurchzieht, dass man das Mögliche als die reale Ursache seiner Wirklichkeit eben dieser seiner Wirklichkeit vorausschickt. —

Nachdem Plotin auf diese Weise die Materie als das Letzte und als den Ort, wo das Intelligible erscheint, gewonnen hat, bestimmt er sie mit Plato als das *μὴ ὄν*, als die reine Privation (*στέρησις*), die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst. Sie ist nicht etwa eine bestimmungslose Substanz, nicht an sich etwas Körperliches, keine schwere Masse (*ὄγκος*), sondern das an sich Formlose. — An sich ist, wie schon bemerkt, dieser Begriff ganz derselbe, wie der des Ersten, welches ja auch ein absolut Bestimmungsloses war. Aber in den Augen Plotin's sind das Eine und die Materie entgegengesetzt, wie die absolute Fülle und die absolute Leere, das Licht und die Finsterniss, das Gute und das Schlechte. War das Erste als das Uebergute die Ursache des Guten, so ist das Letzte, in welchem nichts Gutes mehr ist, weil es das Nicht-

seiende ist, die Ursache des Schlechten. Das Schlechte ist nämlich der Mangel des Guten oder die Privation desselben; ist also die Materie die Privation überhaupt, so muss sie auch die des Guten sein, sie ist daher das *πρῶτον κακόν*.

Trotzdem aber, dass die Materie das absolut Bestimmungslose, das Nichtseiende und die absolute Privation ist, so wird dieses Nichts dennoch nothwendig wieder zu einem Positiven oder zu einer Realität. Denn das Intelligible, als wirkend, muss etwas haben, worauf es wirken kann. Wirkte es auf nichts, so wirkte es eben nicht. Es war nicht möglich, sagt Plotin, dass das Intelligible das Letzte war; denn seine Energie musste eine doppelte sein, sowohl in Bezug auf sich selbst, als auch auf etwas Anderes; es musste also nach ihm sein (2, 9, 8.). Und dass er dieses Nichtseiende als positiv denkt, zeigt sich auch darin, dass er es als die absolute Finsterniss dem Lichte gegenüberstellt.

Das eigentliche Geschäft der übersinnlichen Welt besteht darin, die Finsterniss oder die Materie zu erleuchten; weil aber das Uebersinnliche von dem Einen durch den *νοῦς* zur Seele herabsteigt und nur in dieser Ordnung wirken kann, so ist es das Werk der Seele, welche an der Grenze der Materie steht, diese zu erleuchten. Diese Wirkung aber ist nicht ohne Rückwirkung auf die Seele. Denn durch die Mischung mit dem Dunkel der Materie wird das Licht der Seele schwächer, und hierin besteht der Fall der Seele (*πτῶμα τῆς ψυχῆς*, 1, 8, 14.). Nach einer andern Vorstellung geht die Seele in die Materie ein, weil sie mit ihr dieselbe Grenze hat, oder sie berührt; dadurch empfängt sie etwas von der sinnlichen Natur, wie sie ihr etwas giebt. Deshalb ist in allen Dingen sowohl Seele als Materie (4, 8, 7; — 1, 8, 14.). Diese Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden, des Lichtes mit der Finsterniss ist die sinnliche Welt.

Jetzt aber nimmt Plotin die Wirklichkeit dieses Vorganges wieder zurück und setzt ihn zu einem blossen Scheine herab. Nicht das Intelligible selbst geht in die Materie ein, sondern nur sein Bild, also ein nicht Wahrhaftes in ein nicht Wahrhaftes (3, 6, 13.). Denn das Seiende kann nicht eben da sein, wo es aufgehört hat zu sein. Was ausser dem Seienden ist, kann nicht an dem Seienden Theil haben; denn es ist die Natur des Seienden, Seiendes zu bewirken, das gänzlich Nichtseiende ist daher ungemischt mit dem Seienden; daher entsteht das Wunderbare, dass es nicht Theil habend Theil hat am Seienden (3, 16, 14.). — Es ist vollkommen

richtig, dass das Seiende in keinem Verhältniss zum Nichts stehen, sich nicht mit demselben mischen und nicht in dasselbe eingehen kann. Aber wenn Plotin das erkannte, so hätte er seine ganze Ansicht vom Anfang bis zum Ende durchstreichen müssen; denn er muss hier selbst die Unmöglichkeit bekennen, die Sinnenwelt auf diese Weise zu erklären. Anstatt dessen aber spricht er es nur als etwas Wunderbares aus, dass die nichtigen Bilder des Seienden, von denen man ausserdem nicht weiss, woher sie kommen, das Nichts formen, oder dass die Materie nicht theilhabend am Intelligiblen Theil hat. Man hat hier aber ein instructives Vorspiel dessen, was man in neuern Zeiten genug erlebt hat, dass die Philosophen ihre eigenen selbst gemachten Widersprüche, mit denen sie in Wahrheit ihr ganzes System aufheben, als ein Wunderbares, Hohes, Tiefes, Erhabenes von Erkenntniss anstaunen.

In der weiteren Ausführung seiner Lehre von der Weltbildung nimmt Plotin bald platonische, bald aristotelische, bald stoische Gedanken zu Hülfe. — Die Seele wird nicht selbst Vieles, indem sie sich Vielen mittheilt, sondern sie bleibt eine und erscheint nur als ein Vieles in der Materie, wie Ein Gesicht in vielen Spiegeln (1, 1, 8.). Aber um diese Abspiegelungen in der Materie zu bewirken, bedarf es nicht (wie bei Plato) eines Demiurgen, der mit Absicht und Willen die Materie nach den Ideen forme, sondern die Seele selbst bewirkt dies, indem sie die Finsterniss erleuchtet. Die *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker nämlich oder *οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι*, die Begriffe, welche in den Samen der Dinge enthalten sind, und deren eigentliches Wesen ausmachen (5, 1, 5.), sind Wirkungen der Seele, und als solche nicht ohne Seele; denn die Wirkung kann nicht ohne das Wirkende sein (6, 7, 5.). Hieraus folgt, dass die Welt und Alles in ihr, auch das scheinbar Leblose und Unbeseelte beseelt und belebt ist. Das Ganze lebt so, dass jedes in ihm ein eigenthümliches Leben hat (4, 4, 36.); und die Seele ist dem Ganzen wie Ein Leben gegenwärtig, weil in einem lebenden Wesen das Leben nicht etwa nur bis zu einer gewissen Grenze geht, sondern das Ganze überall durchdringt (6, 5, 12.). Aus dieser Einheit des Lebens ergiebt sich die Sympathie des Ganzen — eine für die Theurgie, welche sich an den Neuplatonismus angeschlossen hat, wichtige Bestimmung! Ist nämlich die Welt Ein lebendes Wesen, also auch Eine Seele, die sich auf alle Theile erstreckt, so empfindet die Eine Seele Alles unmittelbar; der Unterschied von Zeit und Ort

ist aufgehoben; jeder Theil der Seele empfindet ohne Zwischenursachen, was in den anderen vorgeht (4, 4, 13.).

Eine weitere Folge ist, dass die Theile der Welt wie ein Organismus zweckmässig, harmonisch, schön geordnet sind, so dass das Ganze vollkommen ist. Denn das Ganze wird von der vernünftigen Seele, dem Erzeugniss des *νοῦς* belebt. Das Ganze ist nach der Vernunft und die Vernunft ist vor ihm, d. h. seine Ursache (4, 4, 39.). Darin, dass Alles in der Welt nach der Vernunft geschieht, besteht die Vorsehung. Das Ganze verhält sich nämlich so, wie es sich verhalten würde, wenn der Vorsatz des Bewirkenden es wollte (6, 8, 17.). — Es ist eine alte und durchgängige Eigenthümlichkeit des Pantheismus, sich zwar religiöser Vorstellungen zu bedienen, aber einen Sinn hineinzulegen, welcher die Religion unmöglich macht. —

§ 103.

Die teleologischen Beschreibungen der sinnlichen Welt und die Phantasien Plotin's über die Rangordnungen des Himmels, der Götter und der Dämonen können, als für die Geschichte der Philosophen irrelevant, übergangen werden. Wichtiger ist seine Lehre vom Menschen.

Vor dem zeitlichen Zustande sind die Menschen reine Seelen, nicht getrennte oder abgeschnittene Theile des Intelligiblen. Als solche sind sie natürlich unveränderlich, denken intuitiv, schauen ohne Reflexion (*λογίσμος*) und ohne Selbstbewusstsein das All in Einem und das Eine in Allem, und sehen in sich selbst den *νοῦς*. Aber da sie nicht, wie Plato's Ideen, ruhend sind, sondern Kräfte, so müssen sie etwas Anderes hervorbringen, indem sie sich an dasselbe mittheilen. Dieses Andere ist nach dem von der ganzen Weltseele Gesagten das Sinnliche. Aber indem die Seele die Materie formt und erblickt, freut sie sich ihres Abbildes und geht in dasselbe ein, und über der Sorge für das Sinnliche vergisst sie das Intelligible und damit sich selbst und richtet ihr Streben nur auf das Körperliche. (Plotin wandelt hier in lauter Phantasien, die seinen früheren Bestimmungen über das Intelligible widersprechen. Wenn im Intelligiblen kein Zeitverlauf ist, sondern alle Wirkungen zumal und ewig sind, so ist weder ein Anfang der sinnlichen Welt oder ein Zustand der reinen Materie vor der Weltbildung (wie Plotin selbst anerkennt, 4, 3, 9.), noch im Besondern eine Präexistenz der Seelen als reine Seelen zu denken, sondern zeitlos,

ewig müssen sie das Sinnliche hervorgebracht, ewig sich selbst vergessen haben u. s. f.). —

Diese Einigung der Seele mit dem Körperlichen geschieht freilich mit Nothwendigkeit, aber dennoch ist es ein freier Abfall vom Intelligiblen; denn Freiheit und Nothwendigkeit widersprechen einander nicht (4, 8, 5.). Die Nothwendigkeit ist nämlich kein äusserer Zwang, sondern jede Seele geht vermöge ihrer eigenen Natur, also durch innere Determination, zum Schlechteren hinab. Innere eigene Determination aber ist Freiheit und zugleich Nothwendigkeit, da jedes seiner Natur gemäss handeln muss. (Ein Vorspiel ähnlicher Versuche, Freiheit und Nothwendigkeit mit einander zu vereinigen, wie sie die neuere Philosophie gebracht hat, und bei denen ebenso Freiheit mit blosser Spontaneität verwechselt wird.)

Durch diesen Abfall oder die Verbindung mit dem Körper wird aber das Wesen der Seele selbst nicht verändert. Sie bleibt an sich rein, gut und vernünftig, aber ihr Wesen wird durch die Materie verdeckt, wie wenn jemand in Koth getaucht wird; dann leuchtet seine frühere Schönheit nicht mehr hervor, aber kommt doch wieder, wenn der Schmutz abgewischt wird (1, 6, 5.). Das Schlechte im Menschen ist also ein ihm Fremdes; es stammt aus der Materie und fällt mit dieser wieder ab. Hiernach ist der Mensch ein Doppelwesen: der beseelte Leib und der wahre oder inwendige Mensch, welcher frei von der Materie alle Tugenden der Seele an sich besitzt (1, 1, 10; — 1, 12, 11.); oder mit einer leichten Veränderung: die niedere, mit der Materie verbundene, und die höhere Seele, deren Abbild jene ist (6, 7, 5.). Der Seele, als dem Thätigen, werden nun alle die erfahrungsmässigen psychischen Vorgänge beigelegt, welche eine geistige Thätigkeit auszudrücken scheinen; Alles aber, was ein Leiden zu sein, oder mit dem Leibe zusammenzuhängen scheint, stammt aus diesem. Mit den Begierden, Gefühlen, Affecten hat die Seele nur insofern Gemeinschaft, als sie die körperliche Lust oder Unlust wahrnimmt, sie selbst aber empfindet und fühlt nicht. Sie selbst nimmt auch nicht das Sinnliche wahr, sondern nur dessen Typen oder Bilder, welche durch die Wahrnehmung entstanden sind (4, 4, 18; — 1, 1, 7; — 1, 9, 5.). Die höhere Seele bewahrt die Gedanken, die niedere die sinnlichen Vorstellungen. Die Begierden entspringen durch eine Bewegung des Leibes, welche in dem untersten Theile der Seele ein Begehren hervorbringt. Dieses nimmt die höhere Seele wahr und befriedigt es entweder oder weiset es zurück

(4, 4, 20.). — Diese Vorstellungen sind nur eine etwas weitere Ausführung der alten Trennung der Seele in einen vernünftigen und unvernünftigen Theil. Zu bemerken ist dabei hauptsächlich nur, dass durch die Sinne im Leibe Bilder oder Typen der sinnlichen Dinge erzeugt werden sollen, welche dann die Seele wahrnehmen soll; eine Vorstellung, welche bis in die neuere Zeit hinein reicht — materielle Ideen im Gehirne! — Besonders merkwürdig aber ist Plotin's Aufmerksamkeit auf das Selbstbewusstsein. Man könnte von vornherein meinen, dass er das Ich dem höheren Theile der Seele beilegen würde. Allein er bemerkt, dass der νοῦς oder die höhere Seele auch wirken könne, ohne dass wir uns dieser Thätigkeit bewusst sind. Das Selbstbewusstsein beruht daher auf dem niedern Wahrnehmungsvermögen. Die Wahrnehmung unserer eigenen Thätigkeit entsteht dadurch, dass die Gedanken wie von einem Spiegel reflektirt werden (1, 4, 9.). — Hätte Plotin gefragt, wie eine solche Reflexion der Gedanken zu Stande kommen könne, so würde der blosse Versuch einer Antwort auf diese Frage mehr werth gewesen sein, als seine übrigen Phantasien zusammengenommen. Uebrigens muss anerkannt werden, dass er diese Reflexion im Selbstbewusstsein wenigstens gesehen hat.

Auch seine Lehre von der Willensfreiheit ist nicht ganz ohne Werth. Wenn Alles, sagt er, der Nothwendigkeit unterworfen wäre, so wäre Alles Eins; dann wären wir nicht Wir, nichts wäre unser Werk, noch würden wir selbst vernünftig denken, sondern unser Wollen wäre die Ueberlegung eines Andern (3, 1, 4.). Man sieht, Plotin will keinen Determinismus, welcher die Seele in ihrem Denken und Wollen als nur durch Anderes bestimmt ansieht. Dann aber wird, wie gewöhnlich, die sittliche Freiheit mit der psychologischen ineinander gewirrt. — Niemand thut freiwillig etwas Schlechtes, nur das vernünftige Handeln ist ein freies; aber jenes unfreiwillige Thun des Schlechten muss doch dem Thäter zugerechnet werden, weil er es selbst thut und kein Anderer. —

Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich in einem Systeme, welches eine Präexistenz derselben und das Sein des Intelligiblen und Nichtsein des Sinnlichen lehrt, von selbst. Mit dem Untergange des Leibes wird die Seele von den Fesseln desselben befreit und kehrt zum wahren Wachen zurück. Das wahre Erwachen ist ein Auferstehen vom Leibe, nicht mit dem Leibe, dieses wäre nur ein Uebergang von einem in einen andern Schlaf (3, 6, 6.). Eine solche *μετάστασις* erleiden diejenigen Seelen, welche zum Irdischen Neigung

gehabt haben; sie wandern in solche Körper, die sowohl ihren Neigungen entsprechen, als auch zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind. Die reinsten Seelen kehren dagegen in die intelligible Welt zurück. Denn das ist das wahre Ziel des menschlichen Lebens, sich von aller Leiblichkeit und Materie wieder frei zu machen und eine reine Seele zu werden. (Wozu denn aber dieser Durchgang der Seele durch das irdische Leben, wenn sie nur und lediglich das wieder wird, was sie vorher war? Ist dieser für sie durchaus nutzlose Durchgang aber eine unvermeidliche Nothwendigkeit, so ist es eine Nothwendigkeit, die sich schwerlich aus der absoluten Vernunft, dem *νοῦς* ableiten lässt.)

§ 104.

Dem eben angegebenen Ziele des menschlichen Lebens gemäss geht die Ethik Plotin's darauf aus, eine Anweisung zur Befreiung von der Sinnlichkeit zu geben. Besteht die Eudämonie in dem vollkommnen Leben und hat dieses seinen Sitz in dem *νοῦς* oder in der intelligenten Natur, gehört aber der Leib, als blosse Umgebung der Seele, nicht eigentlich zur Natur des Menschen, so ist alles Leibliche für die Glückseligkeit indifferent (1, 4, 3.).

Die schlechte Seele ist die, welche mit dem Leibe verworren ist, also afficirt wird, wie dieser und Alles mit ihm meint. Gut ist sie, wenn sie allein thätig ist, also mit Einsicht denkt (*νοεῖ καὶ φρονεῖ*); nicht mit dem Leibe afficirt wird (*σωφρονεῖ*), noch sich fürchtet, vom Leibe getrennt zu werden (*ἀνδρεῖα*), sondern der Herrschaft der Vernunft und des Verstandes in ihr nicht widerstrebt (*δικαιοσύνη*). Die Tugenden sind daher eine Reinigung der Seele vom Körper, nicht ein Reinigen der Seele selbst, die ja nicht befleckt ist (1, 2, 3. — 3, 6, 5.). Jedoch besteht diese Reinigung der Seele nicht in einer äusseren Lostrennung vom Körper oder in einer mittelbaren oder unmittelbaren Ertödtung desselben, sondern in der innerlichen Lostrennung der Gesinnung vom Streben nach dem Körperlichen oder in der völligen Unterwerfung des Körpers unter das Denken. Nicht die Handlungen bewirken an sich selbst das Gutsein, sondern die Gesinnungen (*διαθέσεις*) machen auch die Handlungen gut (1, 5, 10.). —

Jedoch diese ethischen Tugenden an sich sind (mit Aristoteles) nicht das Höchste, sondern das Ziel ist, durch sie zu den theoretischen Tugenden zu gelangen; denn jene haben es mit dem Sinnlichen zu thun, diese allein mit dem Intelligiblen. Alles äusserliche Dar-

stellen durch's Handeln ist nur eine Schwäche, welche das äusserlich abgebildet sehen will, was sie rein erkennen möchte, aber nicht kann; und wenn alle Handlungen auf das Gute gehen, so ist das Gute nur in der Seele, also in der Theorie (3, 8, 2—6.). Das Denken aber besteht nicht in der sinnlichen Wahrnehmung und Erkenntniss, die nur eine Spur, ein schwaches Abbild ist, sondern in dem reinen Denken des Intelligiblen. Die Stufen, auf welchen es zur vollendeten Erkenntniss des Seienden aufsteigt, sind (der Reihe nach) die sinnliche Wahrnehmung, die Vorstellung, das überlegende und schliessende Denken (λογισμός, διάνοια) oder die Dialektik, welche den wahren *νοῦς* finden will. Die wahre Logik ist daher nicht bloss ein Werkzeug des Philosophen, nicht blosse abstracte Sätze und Regeln, sondern sie hat es mit der Sache selbst zu thun und hat als Stoff (ὕλη) das Seiende; sie geht aber methodisch zu Werke und hat mit den Theoremen zugleich die Sachen (4, 4, 5.). — Die hohen Reden von der realen Logik sind also schon sehr alt! — Erhebt sich nun die Seele zu den Principien des Wissens, die sie nur vom *νοῦς* (nach Aristoteles) haben kann, so gelangt sie über das discursive Denken und Schliessen zur reinen Anschauung dessen, was im *νοῦς* ist. Da nun ihr reines Wesen selbst *νοῦς* ist, so ergreift sie im reinen Anschauen ihrer selbst das Wesen des *νοῦς* und denkt, indem sie sich denkt, zugleich Alles (4. 2, 1.). — Dies ist ganz die intellectuelle Anschauung Schelling's in seiner Schrift: „Philosophie und Religion." —

Wenn Plotin bisher an der Hand des Aristoteles den Plato überstiegen und die intellectuelle Anschauung als einen viel höheren sittlichen (!) Standpunct als das Leben nach den ethischen Tugenden dargestellt hat, so erhebt er sich jetzt darüber noch weiter hinaus auf den höchsten Gipfel. Da der *νοῦς* selbst nicht das Höchste, sondern nur das Zweite ist, so ist auch die intuitive Erkenntniss desselben nur eine Vorstufe zum Schauen des Ersten und Einen. Da aber dieses Erste das absolut Unbestimmte und Unsagbare ist, so kann in diesem Schauen des Einen auch nichts Bestimmtes geschaut werden. In der Seele darf bei dem Anschauen desselben nicht dieser oder jener Gedanke sein, auch das Selbstbewusstsein muss schwinden. Denn unterschiede die Seele in diesem Schauen sich selbst von dem Einen, so würde sie Vieles denken, sich und das Eine, und schaute also nicht das Eine, sondern Vieles. Um das Eine zu denken, muss sie also von Allem abstrahiren (4, 8, 1.), d. h. eben so bestimmungslos werden, wie das Eine selbst ist, und

also selbst das Eine sein. Wenn sie nämlich von allem Aeussern wegwendet und in sich selbst allein ist, so ist sie keine Seele mehr, bewegt sich nicht mehr und lebt nicht mehr, sondern ist über dem Leben; sie denkt auch nicht mehr, ist also auch nicht mehr *νοῦς*, sondern unterschiedslos eins mit dem Einen, also selbst Gott (6, 9, 7. 11. — 6, 7, 35.). Dieser Zustand aber tritt plötzlich ein (5, 3, 17.). — Denn diese Vereinfachung (*ἁπλωσις*) der Seele kann nur dann eintreten, wenn das letzte von den Vielen schwindet, ist also auf einmal da. — Auch erstrebt kann dieser Zustand nicht werden, sondern man muss ruhig bleiben, bis er erscheint (5, 5, 7.). Denn so lange man strebt, denkt und begehrt die Seele. Hieraus folgt, dass diese vollkommne Einigung mit dem Einen (die *unio mystica)* ein von Gott Ergriffen sein, ein Enthusiasmus oder Ekstase ist (6, 9, 11.), die dem Menschen gegeben werden muss. In dieser Ekstase geniesst nun zwar die Seele den höchsten Genuss, die eigentliche Seligkeit (6, 7, 34.). Dennoch kann sie es nicht in derselben aushalten, so lange sie in diesem Leben ist. Denn sie ist noch nicht gänzlich aus dem Leibe herausgegangen, und fürchtet (allerdings mit vollem Rechte!), dass, weil sie kein Bestimmtes schaut, sie nichts hat (6, 9, 3.). Porphyrius erzählt in seinem Leben Plotin's (c. 23.), dass ihm selbst nur einmal, dem Plotin aber, so lange er bei diesem gewesen, viermal dieses letzte Ziel zu Theil geworden sei. —

§ 105.

Man hat sich mit Recht gewundert, dass diese völlige Entleerung des Gemüths von allem Denken und Wollen als der höchste Gipfelpunct der Ethik von jemandem angepriesen werden konnte, der mit dem Geiste Plato's und Aristoteles genährt worden ist; und hat deshalb gemeint, sich nach anderen Quellen, dem sog. Orientalismus, umsehen zu müssen, aus dem eine solche dem griechischen Geiste fremdartige Erscheinung zu erklären sei. Allein ganz abgesehen davon, dass die Vorstellungen von der Theolepsie, der Ekstase und dem Enthusiasmus den Griechen durchaus nicht fremd sind, so ist dies letzte Ende des Neuplatonismus, das Uebersteigen alles Denkens und Wollens um die höchste Eudämonie zu erlangen, nur eine consequente Folge des ganzen Systems; dieses aber ist nur aus den Materialien und nach der Methode aufgebaut, welche die früheren Philosophen schon geliefert, resp. vorbereitet hatten.

Ist nämlich das erste Princip von Allem das absolut Bestimmungslose, welches über alles Denken hinausliegt, so kann es nicht durch einen Act des Denkens erfasst werden, sondern nur durch eine völlige Entleerung der Seele von aller Bestimmtheit, sie habe welchen Namen sie wolle; denn nach dem alten Grundsatze kann Gleiches nur von Gleichen erkannt werden, das Sinnliche nur vom Sinnlichen, das Intelligible nur vom Intelligiblen, also auch das über alles Denken Hinausliegende von eben einen solchen. Ist nun weiter dieses Erste als die Ursache von Allem besser (weil stärker), als Alles, nach dem Grundsatze, dass die Ursache stärker, also besser ist, als die Wirkung, und liegt die absolute Ursache noch über das Gute hinaus, weil sie eben auch die Ursache dessen ist, was für gut gehalten wird, so darf die Seele nicht bei den niedern Graden des Guten, den ethischen und höher bei den theoretischen Tugenden stehen bleiben, sondern muss über dieses Gute hinaus zu dem Ueberguten kommen, um die vollendete Eudämonie in jenem Schauen des Einen, das kein Schauen desselben, sondern ein völliges Aufgehen in dasselbe ist, zu geniessen.

Dass die Hauptbegriffe dieses Systems: die Materie und ihre Formen, die Weltseele und der *νοῦς*, die ethischen und theoretischen Tugenden, den früheren Systemen entnommen sind, wird keiner Nachweisung mehr bedürfen. Doch das Eigenthümliche des Systems liegt weniger in der Aufnahme dieser alten Begriffe, als in der Methode desselben, nach welcher Alles von dem Einen auslaufen und in dasselbe zurücklaufen muss. Aber auch diese Methode ist schon in der früheren Philosophie vorbeitet. Die Nothwendigkeit des Ausgehens von dem Einen, liegt nämlich darin, dass Plotin die abstracteren Begriffe als Ursachen der concreteren ansieht und eine logische Classification für ein Abbild des realen Geschehens hält. Die gegebene Welt der concreten Dinge, die vollständig bestimmt sind, und also nicht weiter bestimmt werden können, muss in der logischen Classification den untersten Rang einnehmen, d. h. bei Plotin, sie ist bloss Wirkung und nicht wieder Ursache. Daher ist die Materie, die Grundlage der Dinge, das Letzte. In der gegebenen Welt findet sich der Unterschied des Leidens und und Thuns; das bloss Leidende ist die Materie, das Thun, Bewegen, Leben ist die Seele, die Ursache der in der Welt vorhandenen Formen. Abstrahirt man also von der in der Welt vorhandenen concreten Vereinigung der Materie und der Formen, und fragt nach deren Ursache, so hat man die Seele allein, ohne Materie. Die

Seele als vernünftige hat ihre Ursache im νοῦς dem Denken. Im Denken ist Denken und Gedachtes. Das Denken ist nicht ohne Gedachtes, also dieses die Ursache des νοῦς. Abstrahirt man nun vom Denken, so behält man das Gedachte allein, aber weil vom Denken abstrahirt ist, nicht mehr als Gedachtes, sondern als blosses Etwas, man weiss nicht was. In dem blossen Etwas wird gar nichts mehr gedacht, also auch nicht unterschieden, daher ist kein Unterschied mehr in demselben, wo aber kein Unterschied ist, da ist Einheit, Dieselbigkeit; also das Höchste, die absolut allgemeine Ursache, ist ein unbestimmtes, unsagbares Eins. Diese Methode aber, das Abstractere für die Ursache des Concreteren zu halten, gründet sich auf die allgemeinere Ansicht, in logischen Verhältnissen reale zu finden. Und diese Verwechslung des Denkens und Erkennens zieht sich durch die ganze griechische Philosophie hindurch, seit Plato angefangen hatte, in den allgemeinen, abstracten Begriffen das wahrhaft Seiende zu finden, und seit Aristoteles, um nur eins zu nennen, die Bedingungen eines Begriffes, die Materie und die Form, oder das *genus* und *differentia* für Ursachen der durch den Begriff gedachten Dinge gehalten hatte. Je mehr Bedingungen, d. h. je mehr Merkmale, ein Begriff hat, desto bedingter, also abhängiger ist er; je weniger desto unbedingter also unabhängiger. Wird nun logische Abhängigkeit und Unabhängigkeit für eine reale gehalten, und sind die Wirkungen von ihren Ursachen abhängig, so ist ein Begriff desto mehr Ursache, je weniger Merkmale er hat, also muss derjenige Begriff, welcher gar keine hat, also das absolut Unbestimmte, die höchste Ursache und nur Ursache und gar keine Wirkung sein. Er ist das Erste, von welchem Alles ausgeht.

Der ethische Rückgang aber in das Eine ist bedingt durch die alten Lehren, dass die Materie die Ursache des Schlechten und Unvollkommnen ist sowohl im Ganzen, wie im einzelnen Menschen. Die aus dem Körper stammenden Begierden müssen durch die Vernunft beherrscht werden, und der weltbildende Verstand, der Gott, muss die ungeordneten Bewegungen zum harmonisch und schön geordneten κόσμος bändigen. Damit verbindet sich die ebenfalls alte Lehre, dass das Seiende das Gute, das Nichtseiende das Schlechte ist. Ist nun die Materie das Nichtseiende, das Schlechte; der Gott aber, das Seiende, das Gute, ist ferner nach einer natürlichen Meinung das Stärkere das Bessere, und ist die Ursache stärker als die Wirkung, so vereinigt sich in dem Begriffe, welcher

als die Ursache der Welt angesehen wird, alles Lob und aller Werth. Ist ferner nach der metaphysischen Ansicht jenes Erste und Eine die absolute Ursache von Allem, so muss es natürlich das Beste sein. Um also des höchsten Gutes, des letzten Zieles alles Strebens, theilhaftig zu werden, muss man dasselbe werden, was es selbst ist, oder völlig eins mit ihm sein. Dass dies aber nur durch das Aufgeben alles Denkens und Wollens geschehen kann, liegt eben darin, dass jenes Beste, Eine und Erste, über alles Wollen und Denken hinausliegt. —

Die Ursachen aber, welche eine solche Weltansicht annehmlich machten, lagen, soweit sie auf dem Gebiete der Philosophie liegen, einmal im vorangegangenen Skepticismus und sodann im Eudämonismus. Jener hatte die empirisch-realistische Weltansicht, wie sie seit Aristoteles und nicht ohne seine Schuld, bei den dogmatischen Philosophen wieder herrschend geworden war, gründlich erschüttert und zu der platonischen Erkenntniss zurückgeführt, dass das sinnlich Gegebene nicht das wahrhaft Seiende ist. Wer daher nicht im Skepticismus verharren wollte, musste zur intelligiblen Welt wieder seine Zuflucht nehmen, um das Seiende zu finden.

Die durchgängige Meinung aber, dass die Eudämonie das höchste Gut sei, hatte genugsam erfahren, dass der Mensch weder durch ethische, noch theoretische Tugend das erstrebte Ziel erreichen kann. Ging man also nicht gänzlich aus dieser Ansicht heraus, sondern hielt diesen ethischen Standpunct im Allgemeinen fest, so musste man dahin kommen, alles eigne Denken und Wollen als unzulänglich zur Eudämonie aufzugeben und zu meinen, dass man sie nur in einem Zustande finden könne, welcher über alles eigne Denken und Wollen hinausliegt. Einen solchen konnte man aber eben deshalb nicht durch eigne Kraft erreichen, sondern nur als ein Geschenk der Gottheit erwarten.

Und hier ist der Punct, wo sich an den Neuplatonismus die Theurgie ansetzt. Kann man nicht auf directem Wege selbst sich die Glückseligkeit verschaffen, so kann man es auf indirectem Wege, wenn man nur die Mittel kennt, um die Gottheit geneigt zu machen, das Ersehnte zu schenken; — ein Gedanke, der im Wesen alles Heidenthums, des antiken und des modernen, begründet liegt. — Zur Erklärung des Neuplatonismus braucht man also gar nicht zu dem vagen Begriffe einer Einwirkung des sog. Orientalismus seine Zuflucht zu nehmen. Auch die sog. Transcendenz des plotinischen Gottes ist nicht aus orientalischen, insbesondere

mosaischen Vorstellungen herzuholen, sondern sie folgt, wie schon bemerkt, aus dem alten eleatisch-platonischen Satze, dass das Seiende vom Nichtseienden getrennt gedacht werden muss.

§ 106.

2. Die Nachfolger des Plotinus.

Amelius in Rom, c. 246 n. Ch. — Porphyrius (Malchus) von 233—304 n. Ch., beschrieb das Leben des Plotin, erklärte und vertheidigte dessen Lehre. — Jamblichus, dessen Schüler, aus Chalcis, c. 309—329 n. Chr. — Proklus, aus Constantinopel, lehrt in Athen bis 485 n. Chr. — Damascius c. 525 n. Chr. — Die athenische Schule der Neuplatoniker wird 529 nach Chr. von dem Kaiser Justinian aufgehoben. Damascius und Simplicius aus Cilicien, der Commentator des Aristoteles, nebst fünf anderen Neuplatonikern, wandern nach Persien aus, kehren aber 533 zurück, ohne jedoch die philosophische Schule wieder eröffnen zu dürfen.

Abgesehen davon, dass manche Nachfolger des Plotin, namentlich Jamblichus, mehr oder weniger allerlei theurgischen Aberglauben zu rechtfertigen suchten, begannen sie die im plotinischen System schon angelegte triadische Gliederung desselben mehr auszubilden, indem sie in der Hypostasirung der Merkmale, welche in den schon von Plotin als Hypostasen gedachten Begriffen lagen, weiter gingen. So zerlegt schon Amelius, ein unmittelbarer Schüler des Plotin, den einen *νοῦς* in drei, indem er aus dem im *νοῦς* liegenden drei Begriffen des Seins, des Denkens und des Gedachten drei Substanzen macht. Bei Jamblichus treten vor dem Vielen drei Einheiten auf. In grösserer Ausführlichkeit und am meisten auf methodische Weise ist dies von Proklus geschehen. Nach ihm bringt jede Einheit eine Vielheit hervor, ohne sich selbst zu verändern, und jede Vielheit hat eine Einheit zu ihrer Voraussetzung. Das Hervorgebrachte ist von seiner Ursache verschieden, aber ihr ähnlich. Die Ursache bleibt also in sich, und das Gewirkte tritt aus ihr heraus, aber weil das Gewirkte der Ursache ähnlich ist, so ist die Ursache dennoch im Gewirkten und das Gewirkte vermöge derselben Aehnlichkeit in der Ursache. Hierin liegen drei Verhältnisse, das Gewirkte ist in der Ursache, es tritt aus ihr heraus, und weil es dennoch in ihr ist, kehrt es sie zurück. Dessen ungeachtet aber ist das Gewirkte eine eigne Einheit, die von ihrer Ursache verschieden ist, und es können nun bei ihr dieselben Vorgänge sich wiederholen: das in der Ursache Sein, aus ihr Heraustreten und in sie Zurückkehren. Indem sich dies ohne Aufhören

wiederholt, entsteht aus dem Einen stufenweise die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins. Je tiefer aber die Wirkungen herabsteigen d. h. je mehr Mittelglieder zwischen einer Wirkung und dem Einen liegen, desto schwächer und unvollkommener werden sie. Die einfachsten Wesen sind die mächtigsten und vollkommensten, die zusammengesetztesten das Gegentheil. Proklus gewinnt auf diese Weise eine lange Reihe von Göttern, Intelligenzen und Seelen zwischen dem ersten Unsagbaren und der wirklichen Welt. Die Art, wie er dies ausführt, ist von keinem Interesse, aber es zeigt sich, wohin es führen kann, wenn der Unsinn, welcher logische Verhältnisse als reale denkt, methodisch durchgeführt wird.

Damascius endlich deckt unwillkürlich den Widersinn dieser Art zu philosophiren auf. Während seine Vorgänger noch von dem ersten Princip als dem Ersten, Einen, der absoluten Ursache gesprochen, also positive Bestimmungen gebraucht hatten, sagt er: es ist weder Eins noch Vieles, weder zeugend, noch nicht zeugend, weder verursachend, noch nicht verursachend, es ist weder Princip, noch Ursache, noch das Erste u. s. w. Denn dies Alles sind relative Bestimmungen, es ist nur das Unaussprechbare und Unsagbare, und auch dieses nicht; denn so bestimmt, stände es im Gegentheil gegen das Erkennbare. Alles also, was man von ihm sagen mag, muss wieder zurückgenommen werden. Daher erklärt er denn auch, in Wahrheit finde kein Hervorgang statt, das Niedere und Höhere sei weder getrennt, noch geeinigt, weder identisch, noch verschieden, weder ähnlich, noch unähnlich u. s. w. Eigentlich gäbe es nur Ein einfaches unterschiedloses Sein; Alles sei Eins und das Eine sei Alles. Aber auch dies einfach Eine ist in Wahrheit ohne Zahl, es ist weder eine Trias, noch eine Monas. Es bleibt daher nichts übrig, als Schweigen (de princip. 2 sq.).

Hiermit hat sich an ihrem äusserlichen Endpuncte auch innerlich die neuplatonische Philosophie aufgelöst, und ist zu ihrem Ausgangspuncte, den Eleaten, zurückkehrt, welche auch alles Viele als Täuschung verwerfen und nur Ein seiendes Sein setzten. Der logische Fehler, welchen die Eleaten bei dieser Bestimmung machten, logische und reale Prädicate nicht zu unterscheiden, hat sich durch die ganze von ihnen ausgehende metaphysische Speculation hindurchgezogen, und sie endlich zu ihrer Auflösung in ihren Anfangspunct zurückgebracht, ohne dass jedoch die Erkenntniss dieses Grundfehlers gewonnen wäre. —

Der Neuplatonismus schliesst die griechische Philosophie nicht minder wie der Skepticismus mit einem negativen Resultate ab. Eine Erkenntniss der Wahrheit ist weder in der Metaphysik, noch in der Ethik gewonnen. Man muss bekennen, dass man weder begriffen hat, was wahrhaft ist und wie aus dem Seienden ein Geschehen folgen könne, noch dass man durch sein Denken und Wollen das gesuchte Ziel, die Glückseligkeit, erreichen könne. —

§ 107.

Der grossartige Versuch, welchen die Griechen gemacht haben, die Wahrheit, d. h. ein festes und nothwendiges Wissen zu finden, ist abgesehen von allen untergeordneten Fehlern deshalb gescheitert, weil man in Metaphysik wie Ethik sich ein falsches Ziel gesteckt hatte. Man glaubte nur dann ein Wissen erlangt zu haben, wenn man das absolute Was des Seienden erkannt hätte. Deshalb suchte man dieses Was zunächst in Begriffen, die man absolut setzen zu können glaubte, da man die Relativität aller unsrer Begriffe nicht erkannt hatte. Und als man diese entdeckte, verzweifelte man an der Möglichkeit alles Wissens. — Die Ethik aber musste deshalb ebenfalls zu einem negativen Resultate führen, weil man sich das falsche Ziel gesteckt hatte, einen möglichst sichern Weg zur Glückseligkeit zu entdecken; anstatt darauf auszugehen, dasjenige zu finden, was, abgesehen von aller Lust und Unlust, absolut löblich und absolut schändlich im Wollen und Handeln ist. Lust aber und Unlust, Glückseligkeit und ihr Gegentheil hängt niemals von des Menschen Willen allein ab. —

Thöricht aber würde es sein, aus diesem negativen Resultate der griechischen Philosophie allem Philosophiren ein übles Prognostikon zu stellen. Das Misslingen derselben beruht auf Fehlern, welche der menschliche Geist erkennen und vermeiden kann. Wenn daher nur ein besonnenes, kritisches und vorsichtiges Denken wach bleibt, so ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass man einer festen und nothwendigen Erkenntniss sich immer mehr annähern werde, so weit zu einer solchen die Data uns gegeben sind. — Nicht minder falsch wäre die andere Meinung, als ob wegen ihres negativen Resultats im Ganzen die Geistesarbeit der griechischen Philosophen vergeblich und unnütz gewesen sei. Denn nicht allein ist sie durch die in ihr begonnene Bearbeitung der Begriffe und der dadurch schon gewonnenen Orientirung in der Begriffswelt eine höchst nothwendige und fruchtbare Vorarbeit für die neuere Philosophie gewesen,

sondern sie hat überhaupt eins der wichtigsten Elemente für die menschliche Cultur geliefert. Alle Barbarei beruht darauf, dass der Mensch sich dem natürlichen, unabsichtlichen Laufe seiner Vorstellungen und seiner Begierden überlässt. Die Cultur beginnt damit, dass der Mensch anfängt, sein Denken und Wollen einem bestimmten Ziele absichtlich zuzuwenden, und wächst nur in dem Masse, als diese absichtliche Aufmerksamkeit des Menschen auf sein Denken und Begehren zunimmt. Wenn nun die erste Sorge des Menschen hierbei ist, seine unwillkürlich gebildeten Vorstellungen mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu setzen, und seine Begierden so zu lenken, dass ihm aus dem Laufe der Ereignisse möglichst nur Lust erwächst, so hat die griechische Philosophie diese erste Stufe schon überstiegen. Sie ist aufmerksam geworden auf die Unmöglichkeit, durch die empirischen Vorstellungen eine in sich übereinstimmende, widerspruchsfreie Erkenntniss zu gewinnen, und hat sich wenigstens in ihren Hauptvertretern über den natürlichen Eudämonismus zum Anfange der Erkenntniss des absolut Würdigen und Werthvollen erhoben. Hat sie die Arbeit des Denkens nicht vollendet, so ist das nur ein Grund, ihre begonnene Arbeit nicht aufzugeben, sondern in demselben Geiste freier Wahrheitsliebe fortzusetzen. —



Inhalts-Verzeichniss.



Druckfehler.

Seite	30	Zeile	16	v. o.	st.	term. l. serm
,,	57	,,	18	v. o.	st.	eines l. seines
,,	58	,,	18	v. u.	st.	Hippatus l. Hippasus
,,	63	,,	16	v. u.	st.	die l. der
,,	77	,,	16	v. o.	st.	Ethyk l. Ethik
,,	121	,,	17	v. o.	st.	in wesentlichen l. in den wesentlichen
,,	125	,,	17	v. u.	st.	denn l. dann
,,	145	,,	15	v. o.	st.	eben l. aber
,,	150	,,	2	v. o.	st.	nicht ist l. nicht etwas ist
,,	179	,,	14	v. u.	st.	wichtigen l. richtigen
,,	207	,,	17	v. u.	st.	sentibus l. sensibus
,,	211	,,	3	v. u.	st.	*μοικίλη* l. *ποικίλη*
,,	266	,.	11	v. o.	st.	er l. es
,,	267	,,	14	v. u.	st.	des l. der
,,	275	,,	22	v. o.	st.	mässigen l. müssigen
,,	277	,,	6	v. u.	st.	das Besondere l. des Besonderen

Druck von L. Reiter in Bernburg.

